



αγορα

Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.)

Reimaginando los orígenes del cristianismo

Relevancia social y eclesial de los estudios
sobre Orígenes del cristianismo

verbo divino

Carmen Bernabé y Carlos Gil (editores)

Reimaginando los orígenes del cristianismo

Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes
del cristianismo

Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños





Autores

David Álvarez Cineira
Profesor de Sagrada Escritura
Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid)

Eduardo Arens
Profesor de Sagrada Escritura
Instituto Superior de Estudios Teológicos de Lima (Perú)

Carmen Bernabé Ubieta
Profesora de Sagrada Escritura
Universidad de Deusto (Bilbao)

John H. Elliott
Profesor emérito de Sagrada Escritura
Universidad de San Francisco (California)

Philip F. Esler
Profesor de Sagrada Escritura
The Arts and Humanities Research Council
y Universidad de St. Andrews (Escocia)

Elisa Estévez López
Profesora de Sagrada Escritura
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Carlos Gil Arbiol
Profesor de Sagrada Escritura
Universidad de Deusto (Bilbao)

Santiago Guijarro Oporto
Profesor de Sagrada Escritura
Universidad Pontificia de Salamanca

Juan Luis de León Azcárate
Profesor de Sagrada Escritura
Universidad de Deusto (Bilbao)

Bruce J. Malina
Profesor de Sagrada Escritura
Universidad de Creighton (Omaha, Nebraska)

Esther Miquel Pericás
Doctora en Filosofía
Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)

Halvor Moxnes
Profesor de Sagrada Escritura
Universidad de Oslo (Noruega)

Carolyn Osiek
Profesora de Sagrada Escritura
Brite Divinity School, Texas Christian University (Texas)

Fernando Rivas Rebaque
Profesor de Sagrada Escritura
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Gerd Theissen
Profesor de Sagrada Escritura
Universidad de Heidelberg (Alemania)

Julio Trebolle Barrera
Profesor del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos
Universidad Complutense de Madrid
y miembro del Comité Internacional de Edición de los Documentos del Mar

Muerto

Introducción

1. El interés por los orígenes del cristianismo

Probablemente nunca se ha dejado de mirar a “los orígenes”, sean éstos cualesquiera que sean. El inicio de la literatura tiene que ver, sin duda, con la mirada al pasado; pero no sólo. Cuando Homero y Hesíodo compusieron (contando, sin duda, con tradiciones orales) sus magnas obras, miraron a “los orígenes” con el fin de comprenderlos y, así, ofrecer respuestas a los interrogantes de la nueva era clásica y legitimar la pujante nueva élite que estaba surgiendo: los señores de la guerra. Cuando los anónimos autores de las épicas leyendas mesopotámicas narran los acontecimientos de “los orígenes”, lo hacen para justificar el predominio de una ciudad sobre otra, de un pueblo sobre otro, y mantener el statu quo que subordinaba a unos bajo otros. Cuando el pueblo de Israel mira a “los orígenes”, no sólo está transmitiendo unas tradiciones culturales y religiosas; está también explicándose el mundo y la persona, el fracaso y el exilio. El relato de la creación del libro del Génesis (capítulo 1) ofrece respuestas al porqué del silencio de Dios, de su aparente ausencia, al sinsentido del hombre: entonces, la creación es comprendida como lugar de la presencia de Dios, y la persona (varón y mujer) como su imagen. Este capítulo primero del Génesis se anticipa así a aquel que presenta la creación del hombre y la mujer como subordinación de la segunda al primero (capítulo 2), fruto de intereses diferentes. Dos miradas a “los orígenes”; dos relatos; diferentes respuestas a los mismos interrogantes; diversas construcciones que sirven a intereses discordantes; todos (re)imaginando “los orígenes”.

Imaginar “los orígenes” no quiere decir inventarlos, sino prolongar sus efectos creativos en el presente. Es lo que ha hecho cada pueblo en el transcurso de su configuración como tal: aquellos orígenes imaginados le

ofrecían las claves de su identidad actual, cómo habían llegado a ser lo que son, por qué debía estar cada cosa en su lugar, etc. Esto significa que, al menos en parte, “los orígenes” son una elección. Quienes imaginan “los orígenes”, primero eligen aquellos hechos del pasado que tienen algún sentido particular, y los recrean con su narración; de este modo, la elección de “los orígenes” y su narración constituyen dos puntos esenciales de esta tarea que no es individual, sino colectiva, porque se elabora a lo largo de generaciones imaginando y reimaginando.

Imaginar “los orígenes” es lo que hicieron Homero y Hesíodo, y tantos autores anónimos de las magníficas obras literarias que han sostenido la historia de la humanidad^[1]. Con sus obras construyeron un mundo de referencias simbólicas que ha resistido durante mucho tiempo el devenir del hombre, que ha dado respuesta a sus interrogantes, a los nuevos retos del desarrollo... Aquellos grandes mitos sirvieron entonces a los intereses de un determinado momento; pero, desde su creación, fueron objeto de innumerables lecturas, relecturas, interpretaciones y recomposiciones. Probablemente nunca dejaron de reinterpretarse. Cada una de estas relecturas reimaginaba de nuevo “los orígenes” en un continuo proceso de elección y narración.

a) La memoria de los orígenes del cristianismo

Este desarrollo es el que, de otro modo, han descrito algunos autores como formación de la “memoria colectiva”^[2], una de cuyas funciones más importantes es la creación y el mantenimiento de la identidad (individual y colectiva). Así, la mirada a “los orígenes” parece buscar a lo largo de la historia los fundamentos de la identidad. Esto explica la importancia de la elección de “los orígenes”: depende en qué punto de la historia, en qué lugar del planeta y con qué agentes implicados, los orígenes pueden devenir en una identidad o en otra, formando diferentes memorias colectivas. No en vano, las mayores crisis históricas y de identidad tienen una batalla en el control de la memoria colectiva. Quienes tienen la capacidad de controlar (modificar, reformular, orientar, definir...) la memoria colectiva son quienes mayor control social tienen en una cultura, y la clave de bóveda es el control de “los

orígenes”. Quien logre, en una situación de crisis, definir con mayor éxito social qué punto de la historia, qué lugar geográfico, qué circunstancias religiosas, culturales, políticas y económicas, y qué actores constituyeron “los orígenes” tendrá ganada una de las más importantes batallas por el control de la identidad. Será capaz de ofrecer respuestas claras y convincentes a las preguntas más importantes: ¿quiénes/qué somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos? Si esto es así, reimaginar los orígenes parece una tarea sólo secundariamente referida al pasado.

En este contexto, los orígenes del cristianismo han sido (y siguen siendo) campo de batalla. A nadie se le escapa que “los orígenes del cristianismo” son un punto de partida de excepcional importancia en la historia de la humanidad: ahí comenzó una tradición que ha marcado para siempre las trayectorias de la mayoría de las culturas que hoy existen y que, acaso, debaten sus posibilidades de futuro. Las polémicas por la inclusión o no en la Constitución europea de la referencia al cristianismo reflejan una pequeña parte del conflicto de identidad que supone decir de dónde venimos. Estos debates sobre la importancia y el valor de “los orígenes del cristianismo” no cambian, evidentemente, el pasado, la historia; lo que buscan es reimaginarla, es decir, reevaluar la importancia de unos hechos sobre otros, determinar dónde está el origen de Europa o de cualquier pueblo. Mencionar, por ejemplo, la Revolución francesa como acontecimiento clave para identificar los valores de la Europa del futuro supone, también, silenciar otros momentos de la historia de Europa que revelan otros valores.

El encendido debate en España por la “memoria histórica” no es sino otro ejemplo; el modo como se narran los acontecimientos del pasado, especialmente aquellos que han sido causa de profundas crisis y heridas sociales, determina totalmente el efecto que tiene en el presente; quiénes son las víctimas y por qué; qué valores defendían unos y otros, y cómo los legitimaban; cómo llevaron a cabo su proyecto y qué consecuencias tuvo, etc. Así, por ejemplo, la Guerra Civil española fue una batalla bélica que dejó millones de víctimas; un bando venció al otro. Sin embargo, la interpretación que se hace ahora de ella es otra batalla en la que se puede presentar como vencedores, precisamente, a los vencidos, gracias a la fuerza constructiva que tiene la narración del pasado al reimaginar los acontecimientos. Todo ello es parte de una batalla por la identidad del europeo o español del presente y del

futuro; una batalla entre otras muchas en la que se decide cómo quiere una sociedad mostrarse a sí misma y a los demás, qué quiere ser.

Del mismo modo, en un mundo cada vez más globalizado, pero también más preocupado por la identidad (nacionalismos y fundamentalismos), los orígenes del cristianismo están en el ojo del huracán de muchos debates actuales sobre la construcción de la identidad. Es más difícil negar la influencia de los orígenes del cristianismo que reconducirla y reorientarla para transformarla. Esto explica, por ejemplo, la avalancha de obras (muchas sensacionalistas) que pretenden precisamente esto: reimaginar los orígenes del cristianismo. Veamos un ejemplo. En la memoria colectiva, la figura de Judas es la del traidor por antonomasia; así aparece definido en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua: “Hombre alevoso, traidor”. El hallazgo de un documento largamente ocultado por la ignorancia, el Evangelio de Judas, ha permitido a algunos arribistas plantear nuevas posibilidades de interpretación a los acontecimientos del pasado: no se niega la muerte de Jesús de Nazaret ni la importante función de Judas en ella, sino que se interpreta de otro modo radicalmente diferente, haciendo que la memoria colectiva pueda transformarse. Judas no sería ya el traidor por antonomasia, sino el más cercano colaborador de Jesús y el único en quien confió para encomendarle tamaña tarea. No importa que el carácter gnóstico del documento impida sacar esas consecuencias, porque lo verdaderamente importante es reimaginar los orígenes del cristianismo y, así, ofrecer una visión creíble, alternativa a la hegemonía de las visiones eclesiásticas, y, consecuentemente, desproveerlas de la autoridad que han tenido hasta entonces.

Algo similar ocurre en el caso de la figura de María Magdalena. Su papel tradicionalmente secundario en los orígenes del cristianismo ha sido puesto en duda en muchas ocasiones, pero nunca con tanto éxito social como en la novela *El Código da Vinci*, de Dan Brown. En este caso, la ficción de la reconstrucción viene acompañada de la relación sentimental con Jesús, del nacimiento de una hija y una intriga eclesiástica muy del gusto de hoy. Su éxito ha dependido no de su veracidad, sino de su plausibilidad y, acaso, credibilidad. El autor de la novela ha explotado una interpretación de algunos textos primitivos y de muchos investigadores que consideran el papel de María Magdalena y el de otras mujeres mucho más esencial en los orígenes

del cristianismo. Sin embargo, a partir de ahí, ha pretendido desautorizar las versiones tradicionales y ofrecer una alternativa. Quizá no lo haya conseguido, pero sí ha logrado, como en el caso anterior, arrojar más dudas sobre la credibilidad y confianza de las interpretaciones eclesiásticas de los orígenes del cristianismo.

Esto plantea preguntas de máxima importancia para cualquier ciudadano, pero, especialmente, para los creyentes. El problema de la credibilidad de la Iglesia no ha aparecido ahora, como fruto de estos acontecimientos. En realidad, su impacto se ha debido, precisamente, a la falta de credibilidad de las instituciones eclesiásticas (sean estas jerárquicas o académicas). Su narración de los orígenes del cristianismo es vista con sospecha: se supone, sea cierto o no, que está al servicio del mantenimiento del statu quo y, por lo tanto, manipulada. En gran medida, esta falta de credibilidad se ha debido al poco cuidado de la tradición eclesiástica por formar críticamente a los creyentes, quizá deudora de la idea de que se manejan mejor las conciencias incultas. La ignorancia de muchos creyentes y su incapacidad para leer críticamente la tradición les han dejado indefensos ante un mundo secularizado que no reconoce ya sus valores religiosos.

Es uno de los signos de la batalla por la identidad a través del control de la memoria y la reimaginación de los orígenes del cristianismo. Se trata de una guerra librada en el campo secular; aquí, las tradicionales legitimaciones teológicas que ha usado la Iglesia para mostrar su credibilidad (ser el Reino de Dios en la tierra, poseer el Espíritu Santo y, así, la verdad de la interpretación, poseer en plenitud el acceso a la Verdad, etc.) no son aceptadas. Las batallas de esta guerra se libran en la opinión pública, en las universidades, en los medios de comunicación social... Es fundamental, por tanto, sin necesidad de renunciar a su propia identidad, que los creyentes hagan lecturas críticas de la tradición recibida, que sean conscientes de los procesos de la recuperación y construcción de la memoria, que incorporen las disciplinas histórico-críticas a sus interpretaciones, que dialoguen con las ciencias socio-históricas para interpretar las tradiciones en su contexto y en el entramado de relaciones en el que nacen y se transmiten...

En este intento se sitúa, también, este libro.

b) Obras recientes sobre los orígenes del cristianismo

En gran medida, podemos decir que el renovado interés actual por los orígenes del cristianismo es consecuencia de la “tercera búsqueda” del Jesús histórico, a finales del siglo XX. No había nuevos datos históricos significativos sobre Jesús, pero predominaba una nueva perspectiva: se conocían más cosas (y más ajustadas) sobre el judaísmo de Jesús en Galilea; se incorporaron al análisis fuentes desdeñadas hasta entonces (apócrifos y fuentes extrabíblicas); se utilizaron criterios, herramientas y modelos de las ciencias sociales para reinterpretar los datos ya conocidos y se elaboraron nuevos marcos en los que leer los datos y se interpretaron en el nuevo contexto. Esta “tercera ola” de los estudios del Jesús histórico ha dejado como herencia una nueva búsqueda de los orígenes del cristianismo en la que predominan los mismos criterios hermenéuticos que tenía la pregunta por el Jesús histórico a finales del siglo XX. Resulta lógico pensar que si aquella búsqueda arrojó luz nueva sobre los viejos datos de la persona histórica de Jesús, se quiera hacer lo mismo con el movimiento de seguidores que se inició tras los acontecimientos de Pascua.

Este nuevo enfoque y búsqueda de los orígenes del cristianismo es contemporáneo al que grupos interdisciplinarios de investigadores están realizando, por ejemplo, sobre el judaísmo del segundo templo^[3], o sobre el judaísmo de la diáspora^[4], o sobre el abigarrado mundo religioso grecorromano^[5], o sobre la arquitectura y los espacios domésticos y políticos de las ciudades del Mediterráneo^[6], o sobre la mujer y las relaciones de género en la casa y la ciudad^[7], o sobre las asociaciones voluntarias en tiempo de la Pax romana^[8], etc. Todos estos estudios están aportando al de los orígenes del cristianismo mayores y mejores herramientas, marcos de comprensión más adaptados, nuevas preguntas y enfoques más centrados para interpretar los datos en las mejores condiciones posibles.

Así, en los últimos diez años se ha publicado un amplio conjunto de obras científicas sobre los orígenes del cristianismo que tienen en común, entre otros elementos, el esfuerzo por reimaginar los orígenes del cristianismo desde perspectivas diversas; todas ellas invitan a acercarse de un nuevo modo a los orígenes del cristianismo. Algunas de estas obras quieren ser visiones de

conjunto; obras que ofrecen una perspectiva múltiple a la hora de presentar cada tema, escritas en colaboración^[9] o elaboradas por un mismo autor^[10]. Otras ofrecen el desarrollo del cristianismo primitivo en una importante ciudad o región del Imperio a lo largo de los primeros siglos, como Éfeso, Roma, Corinto, Antioquía o Egipto^[11]. Algunas, por su parte, se limitan al desarrollo del cristianismo primitivo durante la primera generación^[12], o a los grupos que quedaron marginados en los orígenes del cristianismo^[13]. Otras recorren los orígenes guiados por un tema transversal o específico^[14]; muchas de ellas ofrecen perspectivas socio-científicas explícitas, mientras que todas tienen enfoques multidisciplinares. Algunas obras clásicas se han reeditado, dando muestras de la validez de su intento y de su carácter pionero, así como del continuo interés por reimaginar los orígenes^[15]. Las áreas lingüísticas europeas están bastante representadas en estos trabajos, aunque sobresale claramente el ámbito anglosajón^[16].

Estas obras, y otras no mencionadas, son fruto de (y, a su vez, suscitan) una nueva percepción de los orígenes del cristianismo. Aunque los enfoques son diferentes, cabe descubrir en la gran mayoría de ellas una revisión de algunos consensos que se habían ido elaborando a lo largo del siglo XX. El primer resultado destacable de todas ellas es el subrayado de la pluralidad de los orígenes del cristianismo, un dato que, por otra parte, ya había sido recogido en los trabajos pioneros de W. Bauer y A. Harnack^[17], y que estas obras desarrollan en coherencia con los descubrimientos arqueológicos y papirológicos de mediados del siglo XX. Un segundo resultado es fruto del diálogo que plantean con otras disciplinas científicas, que permite extraer de los datos ya conocidos nuevos y más ajustados significados y, por tanto, ampliar el conocimiento de la compleja realidad de aquellos orígenes. Y el tercer resultado, sin duda el de más importancia hoy, es que estos nuevos significados plantean preguntas críticas sobre el desarrollo de las instituciones de la tradición cristiana y, especialmente, sobre las legitimaciones que estas instituciones históricas han tenido en el pasado y siguen teniendo ahora; es la cuestión clave de la relevancia actual de estos estudios.

c) Relevancia social y eclesial de los estudios sobre los orígenes del cristianismo

La memoria, como hemos dicho, no es un hecho únicamente biológico o natural; es, sobre todo, un acontecimiento social, porque está condicionado por la situación del que recuerda. Los primeros seguidores de Jesús recordaron selectivamente, adaptaron e interpretaron esa memoria para dar respuesta a los problemas que tenían. Así, la lectura que unos seguidores de Jesús hicieron del acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús les llevó a relativizar y superar el valor de la ley mosaica e incluir paulatinamente a no judíos dentro de la comunidad, sin exigirles la circuncisión, porque entendieron que la muerte de Jesús suponía el final de la antigua alianza (por ejemplo, la tradición pagano-cristiana representada en Pablo). Otros seguidores de Jesús, sin embargo, entendieron que los acontecimientos de Pascua no suponían tal superación, sino la confirmación de su valor, exigiendo a todos los seguidores de Jesús la permanencia (o incorporación) en los preceptos de la Torah, como la circuncisión (por ejemplo, la tradición judeocristiana de corte fariseo representada por Santiago el hermano de Jesús). Este argumento muestra que hubo un enorme esfuerzo de los grupos y tradiciones implicados en los orígenes del cristianismo por ser fieles a la vida de Jesús (a sus dichos y hechos), tal como los fueron descubriendo durante su vida y tras la Pascua. Esta fidelidad al pasado se verificaba en la relevancia para el presente, en la capacidad de mantener viva una tradición que se adaptara a las nuevas circunstancias sin perder su originalidad.

Releer, recordar y reinterpretar los orígenes no es inocuo; de hecho, toda interpretación tiene unos intereses (teológicos, eclesiales... y también sociales y políticos) que vienen dados por la situación del intérprete (preguntas, problemas, necesidades, lugar social desde el que interpreta, etc.) y la del auditorio al que se dirige (problemas, lugar social, etc.)^[18], y estos intereses están siempre relacionados con la identidad.

Los documentos literarios más importantes de los orígenes del cristianismo son unas obras de carácter indudablemente teológico que fueron escritas, entre otras razones, para sostener la fe de los primeros cristianos.

Evidentemente, no se pueden comprender estos textos sin tener en cuenta su explícito contenido teológico (el anuncio de la fe en Jesús, el Señor, y la salvación que ofrece). Del mismo modo, hay que tener en cuenta otros intereses que también se descubren en los textos, y que los actuales estudios descubren gracias a la utilización de metodologías interdisciplinarias. Pongamos un ejemplo: 1 Tim 2,11-15.

La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. 12No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. 13Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. 14Y el engaño no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. 15Con todo, se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad.

En este texto, se ofrece a la mujer el camino de su salvación: la maternidad, la caridad, la santidad, el silencio y la sumisión. Una lectura teológica descubre al autor de la carta interpretando Gn 2 y aplicándolo a los roles de su comunidad: la fe en Jesús, el Señor, muerto y resucitado, se expresa en un modo de vivir; la maternidad y la caridad son, por tanto, sacramentos de la oferta de salvación por parte de Dios. Pero esta lectura teológica no puede detectar las nefastas consecuencias que la inadecuada interpretación de este texto ha tenido para el desarrollo de la Iglesia, y tampoco puede ofrecer una interpretación que haga justicia al contenido que este texto tuvo en su origen. Incluso, podría caer en el grave error de aceptar implícitamente la legitimación teológica que se hace en este texto para la subordinación de la mujer. La lectura crítica y el subsidio de las disciplinas socio-científicas ayudan a descubrir los préstamos culturales y los modelos sociales que han dado al texto el perfil patriarcal que tiene; esto ayuda a una deconstrucción que permita, en primer lugar, relativizar el carácter normativo de algunas interpretaciones (distinguiendo su esencia de los préstamos culturales) y, en segundo lugar, comprender su valor en el contexto en el que surgió. ¿Es esta perspectiva una traición al sentido original o más bien permite una lectura que hace más justicia al sentido global del texto? “¿No es esta perspectiva un modo de “leer e interpretar la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita” (Dei Verbum 12)?

Del mismo modo, decir que Jesús no fundó la Iglesia no equivale a decir que la Iglesia no procede de Jesús, de sus dichos y hechos, de su muerte y resurrección; equivale más bien a decir que, además, la Iglesia se ha servido también de unas formas históricas que ha ido adquiriendo con el tiempo. Lo contrario podría entenderse como una autojustificación de que la forma histórica en que conocemos hoy a la Iglesia procede directamente de Jesús y que es absolutamente incuestionable e inamovible, como algunos pretenden hacer pensar. Los modelos culturales prestados del pasado pueden condicionar radicalmente el anuncio de Jesús, hasta el punto de hacerlo totalmente irrelevante en el presente; no en vano, las encuestas en España revelan cada año una mayor desafección de los ciudadanos de todo lo que tiene que ver con la Iglesia. Los estudios actuales sobre los orígenes del cristianismo, lejos de contribuir a esta desafección, pueden ayudar a hacer más relevante el Evangelio.

En un momento como el actual, de replanteamiento de las raíces, de exageración de los nacionalismos, de secularización galopante, de fundamentalismos, de intolerancia religiosa..., la vuelta a los orígenes, como se puede ver, no es inocua. Puede descubrir intereses de poder, manipulaciones de sentido, transformaciones de significados, alteraciones de las jerarquías de valores, asimilaciones desleales, etc. Sin embargo, también manifiesta entregas encomiables, sacrificios testimoniales, plenitudes de sentido, fidelidades admirables, proezas emocionantes, etc. Todo ello forma parte de la acción de Dios en esta historia nuestra; la vuelta a los orígenes quiere, ante todo, volver a descubrir esa obra de Dios entonces y ahora.

2. Plan de este libro

Este libro es, ante todo, un homenaje a quien en el ámbito de lengua española más ha contribuido a mirar de un modo nuevo, adecuado a los tiempos, los orígenes del cristianismo: Rafael Aguirre. Su obra es amplísima y su trabajo sigue dando frutos de enorme valor. Es, probablemente, uno de los exégetas que más ha ayudado con su esfuerzo intelectual y generoso a hacer relevante el mensaje de Jesús en una sociedad secularizada. Su trabajo en el ámbito exegético se ha empeñado en tres áreas de especial importancia: las cuestiones metodológicas y hermenéuticas, los estudios sobre el Jesús

histórico y los orígenes del cristianismo, y la relevancia social y eclesial actual de todos esos estudios. Y ésta es, precisamente, la estructura de este libro, que pretende mostrar en la práctica la conveniencia de combinar las tres áreas de tal modo que se iluminen mutuamente en una unidad bien trabada; de hecho, el lector percibirá enseguida que cada artículo, de diferentes maneras, toca cada una de las tres áreas.

Por otra parte, el grupo de colaboradores son, cada uno a su modo, autores estrechamente relacionados con Rafael Aguirre. Algunos (quizá todos) han aprendido de él; muchos han trabajado mano con mano; algunos, incluso, han sido inspiradores de su trabajo; otros han discutido con él en numerosos escenarios. Todos, en fin, comparten una inestimable amistad, además de muchos intereses en esas tres áreas de investigación. Y aunque no se trata de un libro elaborado en equipo, el lector percibirá inmediatamente la enorme sintonía de enfoques y perspectivas, de preocupaciones y de conclusiones. Es, por tanto, un libro homenaje que, además, pretende aportar algo más al trabajo que Rafael Aguirre ha realizado durante muchos años de su carrera.

En la primera parte del libro, titulada “La importancia de la metodología”, cuatro artículos programáticos explican la importancia de la metodología interdisciplinar, mostrando que los presupuestos con los que nos acercamos a los textos deben ser tenidos muy en cuenta. Así, Gerd Theissen (“Exégesis socio-histórica. Desde los inicios de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural”) hace un iluminador repaso de los logros de la exégesis socio-histórica desde sus inicios hasta ahora. La interpretación de la Sagrada Escritura a partir de la historia se convirtió con J. G. Herder en todo un programa de investigación para la ciencia bíblica, que desarrolló la exégesis socio-científica como una forma específica de hacer teología comprometida. Halvor Moxnes (“Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del diálogo”), por su parte, se pregunta cuáles son los presupuestos teológicos de la metodología socio-científica y cómo ayudan a una mejor hermenéutica del Nuevo Testamento; partiendo del trabajo y herencia de F. Schleiermacher, Moxnes responde con rigor a muchos de los interrogantes que plantea esta metodología y defiende la necesidad de una hermenéutica dialógica (ya apuntada por R. Aguirre en 1985) que resalte la función comunicativa del texto. Asimismo, John Elliott (“La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método”) hace un

entrañable, a la vez que riguroso, repaso de los (cuatro) grupos que trabajan en equipo los métodos socio-científicos, y presenta los logros más significativos; su largo itinerario y el contacto personal con prácticamente todos los exégetas que han utilizado en los últimos treinta años esta metodología le dan a este artículo una enorme autoridad. Por último, en esta primera parte, Bruce Malina (“e;leoj y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento”) muestra de manera práctica la necesidad del uso de las ciencias sociales para la adecuada comprensión, por ejemplo, de “practicar la misericordia” (poiei/n e;leoj), tal como aparece en la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37); así, Malina muestra la importancia de los escenarios de lectura y de la adecuada comprensión del sistema social al que hace referencia el texto que permite comprender la misericordia como una “obligación interpersonal”, no como un “sentimiento o emoción”; la clara aplicación de la metodología hace de este artículo un magnífico ejemplo de su uso.

En la segunda parte del libro, titulada “Orígenes del cristianismo”, están recogidas nueve colaboraciones que abarcan las tres primeras generaciones de los orígenes del cristianismo: desde el Jesús histórico (E. Miquel y Ph. Esler) hasta los Escritos apostólicos (F. Rivas), pasando por el el grupo del Documento Q (S. Guijarro), el evangelio de Marcos (E. Estévez), las comunidades paulinas (C. Gil y D. Álvarez) y las tradiciones sobre mujeres en el ámbito del cristianismo primitivo en el Mediterráneo (C. Osiek y C. Bernabé). Así, el artículo de Esther Miquel (“Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús”) utiliza la información y los modelos de comprensión de la investigación antropológica actual (los conceptos de “espíritu periférico”, de “terapeuta o exorcista a-moral” y de “reintegración terapéutica”) para esclarecer el significado de los exorcismos de Jesús; según Miquel, Jesús rechazó el statu quo social como medio humano adecuado para una vida saludable y liberada, a la vez que propuso como alternativa su propio grupo de seguidores, lo que le granjeó el rechazo de las autoridades. Por su parte, Philip F. Esler (“La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica”), como el título indica, pretende un nuevo acercamiento, desde la teoría de la identidad social, a la relación de Jesús con el Siervo sufriente; de este modo, Esler ofrece una conjunción de las perspectivas socio-histórica y teológica

para concluir que la comprensión de la muerte de Jesús desde la figura de Isaías proporciona una base histórica para superar el abismo entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

Santiago Guijarro (“Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q”) se propone averiguar cómo el grupo de los discípulos de Jesús que aparecen tras el Documento Q definieron y construyeron su propia identidad a través de una peculiar recuperación del pasado, seleccionando, primero, y redefiniendo, después, personajes y acontecimientos de la memoria cultural de Israel; de este modo, subrayaron las diferencias con el “extra-grupo” y minimizaron las del “intra-grupo”.

Elisa Estévez (“Casa, curación y discipulado en Marcos”), por su parte, estudia algunos textos de curación en el evangelio de Marcos en los que Jesús envía al curado a casa, para mostrar cómo Marcos selecciona, interpreta y transmite estos milagros para resignificar el espacio de la casa como ámbito privilegiado de seguimiento, para enseñar y curar, para recordar y transmitir el kerigma y para configurar la identidad de la colectividad entera como una familia “alternativa”.

David Álvarez (“Pablo y las dificultades de los seguidores de Cristo en la ciudad de Roma”) presenta los problemas a los que se enfrenta Pablo en su Carta a los Romanos (desunión, “fuertes y débiles”, enemigos externos, actitud ante las autoridades...) y ofrece una visión coherente y clara de la carta que permite comprenderla como una ventana a la primera comunidad de creyentes en la capital del Imperio y a los problemas que enfrentaron los primeros cristianos en su cara a cara con el poder imperial. Por su parte, Carlos Gil (“La dimensión política de las comunidades paulinas: Cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo”) muestra cómo la analogía entre “cuerpo”, “casa” y “ciudad” en las obras de Aristóteles y Pablo permite comprender la *ekklesiá* paulina con características similares a las que Aristóteles concede a la polis, no a la casa; de este modo, Pablo parece dar a sus asambleas domésticas una configuración y unas aspiraciones políticas inusitadas, haciendo que influyan lenta pero decisivamente en la ordenación de una nueva sociedad.

Carmen Bernabé (“Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba”) estudia los relatos de las mujeres en la tumba desde la perspectiva de la

antropología cultural para mostrar cómo el lamento y las experiencias asociadas al duelo permitieron a las mujeres interpretar la vida y muerte de Jesús y anunciar las “certezas de sentido” a los demás; de este modo, se inicia una tradición, marcada por las experiencias de mujeres, que fue paulatinamente modificada al ser introducida en proyectos narrativos y teológicos más amplios. Asimismo, Carolyn Osiek (“Mujeres, honor y contexto en la antigüedad mediterránea”) contextualiza la discusión sobre el honor y la vergüenza respecto a las mujeres en el Mediterráneo durante la Antigüedad (tomando esta unidad cultural críticamente), centrándose en algunos estudios del siglo XX en Andalucía; el estudio plantea la necesidad de considerar el género dentro del conjunto de relaciones que forman el entramado familiar: la jerarquía social, el control económico y las redes sociales. Por último, Fernando Rivas (“Modelos de hospitalidad en la primera Carta de Clemente a los Corintios”) completa esta segunda parte descubriendo el sentido y los modelos de la hospitalidad que se ofrecen en 1 Clem en el contexto de los procesos de aprendizaje que configuraban las conductas personales, para concluir que la hospitalidad es una de las matrices más fecundas de la convivencia y la cultura humanas, liberando de los efectos perversos de cualquier endogamia y expresando el compromiso solidario con los necesitados, consecuencia de la adecuada comprensión teológica de la hospitalidad.

En la tercera parte del libro, titulada “Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Biblia y orígenes del cristianismo”, tres artículos cierran el programa; los tres abordan diferentes aspectos de la relevancia actual de la adecuada metodología exegética: la necesidad de revisar el sentido y autoridad del canon neotestamentario (Trebolle), la normativa eclesial sobre el divorcio (Arens) o de criticar la legitimación de la “guerra justa” (de León). En el primero, Julio Trebolle (“Los comienzos o VARCAI, del Nuevo Testamento y de la biografía de Jesús”) plantea la sugerente pregunta de dónde comienza el Nuevo Testamento, que viene, en realidad, a interesarse por el valor del Antiguo Testamento en el cristianismo y la equiparación canónica de las nuevas escrituras cristianas con las antiguas como parte fundamental de la definición de la identidad del cristianismo frente al judaísmo; Trebolle rastrea en los textos evangélicos los indicios de la progresiva toma de conciencia del cristianismo primitivo de la autoridad de los mismos, definida más tarde como canónica, y pone en relación estos datos

con los orígenes del judaísmo y el islam. Por su parte, Juan Luis de León (“La Biblia y la dignidad de los indios del Nuevo Mundo. O cuando la teología ilumina la política de una época”) analiza el uso que se hizo de la Biblia en la “Gran Controversia” entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, a mediados del siglo XVI, sobre la justicia y legitimidad de la guerra contra los indios; para ambos litigantes, la Sagrada Escritura era capaz de ofrecer criterios válidos para la actuación política, pero mientras Sepúlveda, defensor de la guerra justa, hacía una lectura más literalista y descontextualizada, De las Casas leía más globalmente, distinguiendo el valor de cada texto y subrayando a Cristo como pauta de comportamiento pacífico con los indios. Por último, Eduardo Arens (“De Oriente a Occidente: la importancia hermenéutica del factor cultural visto en el ejemplo del matrimonio y el divorcio”) resalta la necesidad de tomar conciencia de los condicionamientos culturales (de antaño y de ahora) para interpretar adecuadamente un texto (como el del divorcio: Mc 10,2-9) y poner así en evidencia los valores y limitaciones del texto y del intérprete; de este modo, Arens subraya la importancia de la hermenéutica para distinguir los condicionamientos culturales de la esencia del mensaje (la Palabra de Dios).

Las tres partes, en fin, quieren mostrar la conveniencia y necesidad de una adecuada exégesis que esté a la altura de los tiempos; la interpretación bíblica no puede olvidarse de las preocupaciones del hombre y la mujer de hoy, de sus preguntas y de sus anhelos. Pero para hacer relevante hoy el texto bíblico, es preciso caer en la cuenta de los usos inadecuados que se han hecho de él, para recuperar su credibilidad y la de quienes han querido vivir de acuerdo a su genuino contenido. Ojalá que este libro contribuya a recuperar los orígenes del cristianismo y los textos que surgen en él como fuentes de continua inspiración para nuestro presente y futuro.

Carmen Bernabé Carlos Gil

¹ Usamos la “(re)imaginación” en el sentido de “imaginación constitutiva”, tal como lo utiliza Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l’imagination constituante*, Éditions du Seuil, París 1983.

² Ver especialmente Kirk, A. – Thatcher, T., *Memory, tradition, and text: uses of the past in early*

Christianity, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005; Duling, D., "Social Memory and Biblical Studies: Theory, Method, and Application", BTB 36.1 (2006) 2-4 (y todos los artículos de este número). Cf. la obra de referencia para esta perspectiva: Halbwachs, M., La memoria colectiva, Prensas Universitarias, Zaragoza 2004 (segunda edición francesa de 1968).

3 Cf. Fiensy, D. A., The social history of Palestine in the herodian period, Mellen, Lewinston 1991; Freyne, S., Galilee from Alexander the Great to Hadrian: a study of second temple judaism, T&T Clark, Edimburgo 21998 (original de 1980); Horsley, R. A., Archaeology, history and society in Galilee: the social context of Jesus and the rabbis, Trinity Press Int., Valley Forge 1996; Oakman, D. E. – Hanson, K. C., Palestine in the time of Jesus: social structures and social conflicts, Fortress, Mineápolis 1998.

4 Cf. Barclay, J. M. G. (ed.), Negotiating diaspora: Jewish strategies in the Roman empire, T&T Clark, Nueva York 2004; Goodman, M. (ed.), Jews in a Graeco-Roman world, Clarendon Press, Oxford 1998; Collins, J. J., Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic diaspora, Eerdmans, Grand Rapids 22000; Olsson, B. – Zetterholm, M. (eds.), The ancient synagogue: from its origins until 200 C.E., Almqvist and Wiksell, Estocolmo 2003; Rajak, T., The Jewish dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and social interaction, Brill, Leiden 2001; Runesson, A., The origins of the synagogue: a socio-historical study, Almqvist and Wiksell, Estocolmo 2001.

5 Cf. Beard, M. – North, J. A. – Price, S. R. F., Religions of Roma (2 vols.), Cambridge University Press, Cambridge 1998; Goodman, M., The Roman World: 44 BCE - AD 180, Routledge, Londres 1997; Gradel, I., Emperor, worship and Roman religion, Clarendon Press, Oxford 2002; Klauck, H. J., The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions., T & T Clark, Londres 2000.

6 Cf. Zanker, P., Pompeii, Public and Private Life, Harvard University Press, Londres 1998 (original alemán de 1995); Anderson, J. C., Roman Architecture and Society, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997; Barton, I. M., Roman domestic buildings, Exeter University Press, Exeter 1996; Laurence, R. – Wallace-Hadrill, A. (eds.), Domestic Space in the roman world: Pompeii and beyond (JRA SS 22), JRA, Portsmouth 1997; Rawson, B. – Weaber, P. (eds.), The roman family: Status, sentiment, space, Clarendon Press, Oxford 1997; George, M. (ed.), The Roman family in the empire: Rome, Italy, and beyond, Oxford University Press, Oxford 2005; Wallace-Hadrill, A. – Rich, J. (eds.), City and Country in the Ancient World, Routledge, Londres 1991; Hales, S., The roman house and social identity, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

7 Cf. McHardy, F. – Marshall, E. (eds.), Women's influence on classical civilization, Routledge, Londres 2004; Rowlandson, J. (ed.), Women and Society in Greek and Roman Egypt, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Winter, B. W., Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities, Eerdmans, Grand Rapids 2003; Okland, J., Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space, T&T Clark, Edimburgo 2004; Calero, I. – Alfaro, V. (coord.), Las hijas de Pandora: historia, tradición y simbología, Universidad de Málaga, Málaga 2005; Ashcroft, M. E., Spirited women: encountering the first women believers, Bible

Reading Fellowship, Oxford 2006; Corley, K. E., *Women & the historical Jesus: feminist myths of Christian origins*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002.

8 Cf. Harland, P. A., *Associations, Synagogues and congregations: Claiming a place in an ancient Mediterranean society*, Fortress, Mineápolis 2003; Kloppenborg, J. – Wilson, S. G. (eds.), *Voluntary associations in the Graeco-Roman world*, Routledge, Londres 1996.

9 Así, por ejemplo, Esler, Ph. (ed.), *The early Christian world* (2 vols.), Routledge, Londres 2000; Cameron, R. – Miller, M. P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004; Horsley, R. A. (ed.), *Christian Origins (A People's History of Christianity)*, vol. I, Fortress Press, Mineápolis 2005; Mitchell, M. M. – Young, F. M. (eds.), *Origins to Constantine (Cambridge History of Christianity, vol. I)*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; Guijarro, S. (ed.), *Los comienzos del cristianismo: IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (GERICO)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006. Algunas obras han sido escritas en estrecha colaboración entre dos autores; por ejemplo, Stegemann, W. y E. W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001 (original alemán de 1995); Destro, A – Pesce, M., *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2005.

10 Por ejemplo: White, L. M., *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso en cuatro generaciones*, Verbo Divino Estella 2007 (original inglés de 2004); Humphries, M., *Early Christianity*, Routledge, Londres 2006; Mullen, R. L., *The expansion of Christianity: a gazetteer of its first three centuries*, Brill, Leiden 2004

11 Entre otros, Trebilco, P. R., *The early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Mohr Siebeck, Tubinga 2004; Lampe, P., *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the first two centuries*, Fortress Press, Mineápolis 2003 (original alemán de 1989); Spence, S., *The parting of the ways: the Roman Church as a case study*, Peeters, Lovaina 2004; Donfried, K. P. – Richardson, P., *Judaism and Christianity in first-century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids 1998; Rothaus, R. M., *Corinth, the first city of Greece: an urban history of late antique cult and religion*, Brill, Leiden 2000; Adams, E. – Horrell, D. G., *Christianity at Corinth: the quest for the Pauline Church*, John Knox, Louisville 2004; Schowalter, D. N. – Friesen, S. J. (eds.), *Urban religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*, Harvard Divinity School, Cambridge, Mass. 2005; Zetterholm, M., *The formation of Christianity in Antioch: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*, Routledge, Londres 2003; Griggs, C. W., *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 CE*, Brill, Leiden 2000.

12 Cf., por ejemplo, Vouga, F., *Los primeros pasos del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2001 (original francés de 1994); Crossan, J. D., *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2002 (original inglés de 1998); Barnett, P., *The birth of Christianity: the first twenty years*, Eerdmans, Grand Rapids 2005; Chilton, B. – Evans, C. (eds.), *The missions of James, Peter, and Paul: tensions in early Christianity*,

Brill, Leiden 2005; Wedderburn, A. J. M., *A history of the first Christians*, T&T Clark International, Londres 2004.

13 Cf. por ejemplo, Ehrman, B. D., *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Crítica, Barcelona 2004 (original inglés de 2003); Lüdemann, G., *Heretics: the other side of early Christianity*, SCM, Londres 1996; Frend, W. H. C., *Orthodoxy, paganism, and dissent in the early Christian centuries*, Ashgate, Aldershot 2002; Mimouni, S. C., *Les fragments évangéliques judéo-chrétiens "apocryphes": recherches et perspectives*, Gabalda, París 2006.

14 Como las diferentes asimilaciones del judaísmo en los grupos judeocristianos: Jackson-McCabe, M. (ed.), *Jewish Christianity reconsidered: rethinking ancient groups and texts*, Fortress Press, Mineápolis 2007; o la relación con el Imperio romano y su sociedad circundante: Vaage, L. E. (ed.), *Religious rivalries in the early Roman Empire and the rise of Christianity*, Canadian Corporation for Studies in Religion/Corporation Canadienne des Sciences Religieuses by Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2006; Clark, G., *Christianity and Roman Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; Chadwick, H., *The Church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford 2001; Horsley, R. A. – Silberman, N. A., *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Sal Terrae, Santander 2005 (original inglés de 2002); o la construcción de la identidad cristiana: Lieu, J., *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*, Oxford University Press, Oxford 2004; íd., *Neither Jew nor Greek? Constructing early christianity*, T&T Clark, Londres 2005; Avery-Peck, A. J. – Harrington, D. – Neusner, J. (eds.), *When Judaism and Christianity began: essays in memory of Anthony J. Saldarini*, Brill, Leiden 2004; Nickelsburg, G. W. E., *Ancient Judaism and Christian origins: diversity, continuity, and transformation*, Fortress Press, Mineápolis 2003; Boyarin, D., *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*, University Pennsylvania Press, Filadelfia 2004; o la relación con las estructuras familiares y domésticas: Gehring, R. W., *House church and mission: the importance of household structures in early Christianity*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 2004; Hellerman, J. H., *The ancient church as family*, Fortress Press, Mineápolis 2001; Balch, D. L. – Osiek, C. (eds.), *Early Christian families in context: an interdisciplinary dialogue*, Eerdmans, Grand Rapids 2003; Moxnes, H. (ed.), *Constructing early Christian families: family as social reality and metaphor*, Routledge, Londres 1997; o sobre el carácter misionero de los primeros cristianos: Blanchetiere, F., *Les premiers chretiens taient-ils missionnaires*: 30-135, Cerf, París 2002; Sanders, J. T., *Charisma, converts, competitors: societal factors in the success of early Christianity*, SCM, Londres 2000; o el mundo simbólico-religioso de los primeros cristianos: Theissen, G., *The religion of the earliest churches: creating a symbolic world*, Fortress Press, Mineápolis 1999; Hurtado, L., *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 2003; o la relación con la papirología: Hurtado, L., *The earliest Christian artifacts: manuscripts and Christian origins*, Eerdmans, Grand Rapids 2006. etc.

15 Cf. Meeks, W. A., *The first urban Christians, the social world of the Apostle Paul*, Yale University Press, Londres 2003 (primera edición de 1983); Dunn, J. D. G. (ed.), *Jews and Christians: the parting of the ways, A.D. 70 to 135*, The second Durham-Tubinga Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, septiembre 1989), Eerdmans, Grand Rapids 21999 (primera edición de 1989); Dunn, J. D. G., *Unity and diversity in the New Testament: an inquiry into the character of earliest Christianity*, SCM, Londres 32006 (primera edición de 1977); Frend, W. H. C., *The Early Church, from*

the beginnings to 461, SCM, Londres 2003 (primera edición de 1965); Rowland, Ch., Christian origins: an account of the setting and character of the most important messianic sect of Judaism, SPCK, Londres 2002 (primera edición de 1985).

16 En lengua francesa merecen mencionarse los trabajos publicados en Cerf bajo la serie “Initiations” (con estos volúmenes: Nodet, E. – Taylor, J., *Essai sur les origines du christianisme: une secte éclatée*, Cerf, París 1998 [segunda edición ampliada en 2002]; Manns, F., *Une approche juive du Nouveau Testament*, Cerf, París 1998; Blanchetière, F., *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires: 30-135*, Cerf, París 2002; *íd.*, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Cerf, París 2001), además de los trabajos de Simon Mimouni en el judeocristianismo (Mimouni, S. C., *Le Judéo-christianisme ancien: essais historiques*, Cerf, París 1998). En alemán sobresalen los trabajos de G. Theissen (citado en nota 7) y los hermanos W. y E. W. Stegemann (citado en la nota 2). En lengua italiana merecen destacarse los trabajos de M. Pesce y A. Destro (Destro, A. – Pesce, M., *Antropologia delle origini cristiane*, Quadrante 78, Laterza 32005 [primera edición de 1995]; *íd.*, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2005) o los trabajos de E. Norelli y R. Penna, entre otros. En lengua española, el exponente más destacado es, sin duda, R. Aguirre (Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1998; *íd.*, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001).

17 El clásico libro de Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tubinga 1934, sigue reimprimiéndose, fruto de los continuos seminarios sobre orígenes del cristianismo (ver la última reedición inglesa: Bauer, W., *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, Sigler Press, Mifflintown 1996). Las obras de A. Harnack son muchas; las más significativas para el desarrollo actual de los orígenes del cristianismo son: Harnack, A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums: in den ersten drei Jahrhunderten*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1902; *íd.*, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1910.

18 Ya lo decía Rudolf Bultmann hace mucho tiempo: Bultmann, R., “Is exegesis without presuppositions possible?”, en R. Bultmann, *New Testament and Mythology*, SCM, Londres 1985, pp. 145-153.

Rafael Aguirre: Semblanza personal

Rafael Aguirre, Rafa para todos los que le conocen y le tratan, nació en Bilbao, en 1941. En las aficiones del niño y del adolescente que estudiaba en los jesuitas apuntaba ya algo de su perfil de adulto: era un lector voraz, un experto jugador de ajedrez que participaba con éxito en torneos; era también muy aficionado a hacer representaciones de teatro con sus amigos, y asistía a San Mamés para ver los partidos del Athletic, una afición que disminuyó con los años.

Hay varios rasgos que dibujan el perfil teológico, y a la vez personal, de Rafa. El primero que habría que destacar es su estancia de siete años en Roma, donde realizó los estudios de Teología y Biblia, los primeros en la Universidad Gregoriana, y los segundos en el Pontificio Instituto Bíblico. El ambiente que le tocó vivir allí fue decisivo.

Como él mismo suele decir, llegó a Roma, para iniciar sus estudios de Teología, justo cuando comenzaba el Concilio Vaticano II, en octubre de 1962. La ciudad, en aquel momento, era un hervidero de ideas teológicas, culturales y políticas; los foros, las conferencias y los encuentros se sucedían por doquier, y personajes de la vida política, cultural y religiosa confluían y se daban cita en la ciudad. Rafael tuvo la suerte de escuchar a los teólogos más avanzados del momento que, con ocasión del Concilio, se encontraban en la ciudad y que por las tardes, después de las aulas conciliares matutinas, ofrecían conferencias y debates abiertos al público: Rahner, Küng, Congar o Schillebeeckx fueron algunos de los que pasaron por el Colegio Brasileiro. Como director de una revista estudiantil, hizo una entrevista al entonces avanzado profesor Ratzinger, un hecho que, ¡ironías de la vida!, le costó una reprimenda por parte de su obispo cuando se enteró de las preguntas que le había formulado.

Pero en Roma se daban también cita otros personajes de la vida cultural y

política del momento. Para quien supiera mirar más allá de los muros y del estrecho horizonte clerical, Roma era un escenario excepcional donde discurría una parte de la historia cultural y política más representativa y decisiva del momento. Era la hora de políticos de la talla de Berlinguer y Moro. Era un momento en el que se daban cita personajes de diferentes procedencias y orientaciones que vivían allí, como Rafael Alberti, J. M. Díez-Alegría, Lombardo Radice o Giulio Girardi, que por aquel entonces era profesor de Metafísica en la Pontificia Universidad Salesiana. Había otros que la visitaban, como Santiago Carrillo o Manuel Azcárate, o los numerosos personajes españoles de la Internacional Democristiana. Rafael tuvo oportunidad de escuchar a algunos y oír de otros, pero la Roma de ese momento era un lugar excelente para tomar el pulso a la actualidad del mundo que estaba cambiando.

En aquellos momentos de ebullición teológica se vivía también la repercusión de ciertos episodios desagradables y dolorosos que se habían dado un poco antes de llegar Rafa a Roma y que habían conmovido la vida académica que le tocó vivir a Rafael en la Ciudad Eterna. Uno de estos episodios, fruto del pulso pre-conciliar mantenido, había sido el castigo impuesto a los profesores Lyonnet y Zerwick, a quienes se había retirado de sus cátedras por cuestionar la historicidad de las formulaciones de la revelación. Irónicamente, esto sucedía inmediatamente antes de que el Concilio Vaticano II hiciera de la renovación bíblica uno de los pilares fundamentales del cambio conciliar. Fue en estas circunstancias, y animado por el profesor Latourelle, cuando como parte de sus ejercicios académicos Rafael comenzó a estudiar la historicidad de las formas evangélicas e inició así una dirección y una tendencia que iban a marcar sus estudios posteriores, que se centraron en la Biblia y en esa perspectiva.

Roma y el momento histórico concreto que vivió en esta ciudad ejercieron, sin duda, una influencia decisiva en la configuración vital e intelectual de Rafa. Posiblemente, allí comenzó, en serio, lo que él denomina “estar en la frontera”, una actitud que ha configurado su vida intelectual desde entonces. Él mismo suele decir que su opción por los estudios bíblicos tuvo que ver con el hecho de que éstos se manifestaban como frontera de encuentro y confrontación creativa entre “la fe religiosa y los estudios de teología con la razón de la modernidad”, porque la exégesis ha de asumir los

métodos y conocimientos de las ciencias humanas y ha de someterse a un rigor metodológico y crítico. Desde entonces ve la Biblia y los estudios bíblicos como una frontera donde se da el diálogo con el mundo externo y la cultura. Diálogo que él ha cultivado con acierto y pasión.

Por otra parte, siempre ha tenido claro que los estudios bíblicos exigen pensar con categorías históricas, plantear el problema de la inevitable historicidad de las formulaciones de fe y, con ello, la exigencia de su reinterpretación cultural. Y eso le ha llevado a buscar la formulación más adecuada para hacer relevante su mensaje en la vida de la Iglesia y en la sociedad, estableciendo puentes y haciendo una hermenéutica que no se ahorra las mediaciones históricas y culturales, sino que las cultiva con esmero. La implicación y aplicación política del mensaje bíblico, entendiendo “político” en su significado más genuino, ha sido también parte de sus preocupaciones y ocupaciones. Un ejemplo de esto último se hace palpable en sus cientos de artículos en la prensa diaria y en el libro *El túnel vasco. Democracia, Iglesia y nacionalismo*, que recoge algunos de ellos.

Esta orientación histórica y contextual en los estudios bíblicos se confirmó y profundizó durante su estancia en Jerusalén, que constituye un segundo rasgo muy importante de su perfil. Eran los inicios de la década de los setenta, y en L'École Biblique et Archéologique enseignaban R. de Vaux, P. Benoit y J. M. Boismard, con quien hizo su trabajo final, entre otros. Si en el Bíblico había conocido y aprendido el acercamiento sincrónico a los textos, en L'École se encontró con otra tradición, esa que se centra en el estudio diacrónico del texto, en su evolución y en su relación con la historia. Por otra parte, a poco que se abran los ojos, la estancia en Palestina y la lectura de los textos en la tierra conducen a darse cuenta de la importancia del contexto social y cultural en el que éstos nacieron, y Rafa comenzó a interesarse por los estudios bíblicos que tenían en cuenta estas dimensiones a la hora de su interpretación. Con mucho de autodidacta, profundizó así en la orientación histórica que ya traía de Roma.

Mientras estuvo en Jerusalén vivió en el Instituto Bíblico y Arqueológico Español, la “Casa de Santiago”. De aquella y de posteriores estancias guarda excelentes y queridos recuerdos que suele relatar con cariño y pasión. Las tertulias después de comer o cenar eran los momentos privilegiados para la transmisión de la tradición oral, tan del estilo de aquella tierra. Joaquín

González Echegaray, Julio Trebolle, José Manuel Sánchez Caro, Miguel Pérez, “los Florentinos” García y Díez y Santiago Guijarro son algunos de los residentes con los que coincidió y convivió.

Un tercer rasgo de su perfil lo constituye su condición de pionero en España en la aplicación de las ciencias humanas y sociales a la exégesis. Autores como Theissen, Malina, Gager y Meeks fueron descubrimientos e incentivos apasionantes que le llevaron a afianzarse en una línea de trabajo que no ha abandonado nunca. Por medio de varios artículos, dio a conocer y divulgó estos trabajos, autores y orientación en España. Theissen fue, sin duda, el autor cuya influencia le resultó, como él mismo reconoce, más decisiva. Hizo algunos trabajos en la línea socio-histórica, el más famoso de los cuales fue *Del movimiento de Jesús a la Iglesia primitiva. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (que publicó DDB en 1987 y reeditó Verbo Divino en 1998), del que hay varias reediciones y traducciones a diferentes idiomas. Años después, y fruto del encuentro y la relación con Bruce Malina y el Context Group, en su primera reunión en España (Medina del Campo) en 1991, Rafael estudió, a la luz de la antropología cultural mediterránea, los textos de comidas en el evangelio de Lucas, que publicó en el libro *La mesa compartida* (1994). En esa misma perspectiva discurre su libro *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (2001). La relación con Bruce Malina y con otros componentes del Context Group, como John Elliott, se ha mantenido en un ambiente de colaboración y aprecio mutuo a lo largo del tiempo.

Este tipo estudios, en los que ha sido, en gran parte, autodidacta, le han ayudado a hacer posible que, como él mismo dice, la teología sea “un ministerio de frontera, de abrir puertas tradicionalmente cerradas, de echar puentes entre orillas distantes y aparentemente incomunicables. Siendo fiel al sentido originario de la fe, a la corriente honda de la tradición a la que se pertenece, y al decirlo siempre de nuevo, de forma significativa, en los diferentes momentos históricos”. No olvida que algunos amigos le animaron y ayudaron en esta perspectiva, como José María Mardones, teólogo y sociólogo, que por los ochenta era profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto y que años después pasó al CSIC. Juntos hicieron algunos trabajos en colaboración que son prueba palpable de esa

consideración de frontera que Rafa tiene de los estudios bíblicos y de su relevancia socio-política y eclesial. Él lo ha aplicado de forma especial, aunque no sólo, en la situación política de violencia del País Vasco que le ha tocado vivir.

En 1988, Rafa fue elegido presidente de la Asociación Bíblica Española. Es muy posible que sea el único cargo que ha recibido con alegría y satisfacción. Durante dos trienios hizo una labor magnífica al frente de la Asociación y consiguió, junto con su equipo, darle una entidad y una estabilidad institucional de las que carecía. Durante los periodos de su presidencia, se empeñó en que la Asociación lo fuera de todos los biblistas españoles y de que las diferentes tendencias la sintieran como un bien común, y la vida asociativa creció en riqueza y pluralidad, y se consiguió una convivencia productiva y fluida. Otra de las notas características de su labor al frente de la ABE fue el establecimiento de relaciones con otras asociaciones similares del entorno. Fiel a esa valoración de la vida asociativa y de la interrelación entre las diferentes asociaciones, es miembro de la Society Biblical Literature y de la SNTS (Studiorum Novi Testamenti Societas), para cuyo Comité Directivo fue elegido entre 1992 y 1995.

Rafa suele contar que cuando él entró en la Asociación Bíblica Española, los estudios estrella eran los del AT, pues las figuras españolas eran de la talla de Alejandro Díaz Macho y Alonso Schöckel. Pero, quizá por eso, quienes estudiaban el Nuevo Testamento no tenían las cosas fáciles. Rafa comenzó un seminario de Orígenes del cristianismo que ha ido sumando nuevas incorporaciones y concitando un creciente interés. En el seno de este seminario se han llevado a cabo interesantes investigaciones, con la colaboración de profesores de diferentes universidades y centros teológicos, y han sido recogidas en publicaciones conjuntas, como Pedro en el Nuevo Testamento (1991) o Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales (2001). Una característica de Rafa que se manifiesta de forma acusada en el seno de la ABE es su empuje y el ánimo que sabe insuflar en los biblistas más jóvenes. Anima, implica, pide colaboraciones, empuja, insiste... Muchos en la asociación, jóvenes y no tan jóvenes, pueden dar fe de ello. Hay dos rasgos que no son muy comunes pero que señalan a los grandes maestros porque demuestran que ven y apuntan a la tarea más allá de ellos. Son dos rasgos que se les deben agradecer: que piensen en los relevos y que

promuevan el trabajo en equipo. Ambas cosas hay que agradecer a Rafa. Tanto en la Facultad como en la Asociación Bíblica, ha puesto gran empeño en desarrollar los dos.

Su vida docente ha discurrido en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, donde ahora es profesor emérito. Su actividad docente se ha caracterizado por su gran apasionamiento por el conocimiento, que transmitía en su tono, en sus gestos, y porque hacía vivir los temas que enseñaba; por su empuje e ilusión, que, como aún continúa haciendo, sabe transmitir a sus alumnos. Sus clases nunca eran aburridas; eran interesantes y siempre abrían horizontes y dejaban interrogantes; nunca ha sido dogmático y siempre ha enseñado a sus alumnos a pensar y a ser críticos, también con lo que él mismo decía. Ese tono vital lo ha transmitido y continúa transmitiéndolo en innumerables conferencias, charlas y cursos, de muy diferentes niveles académicos, que da en diferentes foros y países. Uno de sus defectos es que no sabe decir “no” a los múltiples y muy diversos requerimientos que le hacen.

De su etapa de decano habría que destacar su esfuerzo por hacer presente y relevante la facultad y la teología en la universidad y en la sociedad, así como su lucha para que tuviera un horizonte de futuro.

Pero no sólo los alumnos de Deusto disfrutaron de sus clases y su hacer. Ha sido profesor invitado en varias facultades de América Latina, en Roma, en París. En El Salvador convivió con Jon Sobrino y Ellacuría, una experiencia que reconoce que le marcó. Sin embargo, su simpatía por la teología de la liberación no ha sido impedimento para que haya sido crítico, entre otras cosas, con la recepción que se ha hecho de ella en España, subrayando, una vez más, la necesidad de tener en cuenta los contextos diferentes. Quizá influya, como él mismo decía en un artículo que publicó en El Ciervo hace años, que el vivir la violencia en el País Vasco le ha hecho ser sensible y crítico con ciertos métodos y sus justificaciones, y por ello lo ha sido también con algunas derivaciones de la teología de la liberación en América Latina.

Fiel a ese espíritu de frontera, Rafa ha vivido consciente y activamente la vida política desde los años sesenta, con el tardofranquismo. Pero la peculiar situación del País Vasco le ha mantenido de forma especial en esa

implicación desde mediados de los ochenta. La violencia de ETA y el tema de las víctimas se han llevado una parte importante de su esfuerzo de reflexión en estos años. Ha escrito multitud de artículos en la prensa diaria y ha participado en foros diversos tratando de hacer relevante socialmente el mensaje de la fe y el Evangelio en un lenguaje apropiado y crítico, consciente de la necesidad de las mediaciones históricas necesarias para lograrlo.

Quisiéramos acabar esta semblanza de Rafael Aguirre con un último rasgo: su querencia y su empeño por unir la mística y la reflexión crítica. Usamos para ello sus mismas palabras: “Todo mi esfuerzo es recuperar la adoración tras la pregunta más radical y descarnada, y descubrir nuevas preguntas tras esa adoración; y conseguir que los que adoran pregunten y que los que preguntan descubran que la adoración es, en el fondo, la más auténtica de las preguntas. Nunca hablo pensando sólo en un lado de la frontera”.

Carmen Bernabé Carlos Gil

Bibliografía de Rafael Aguirre

1. La importancia de la metodología

- “Sociología del Nuevo Testamento”, Actualidad Bibliográfica XXI (1984) 116-120.
- “Sociología del movimiento de Jesús”, Lumen 34 (1985) 105-131.
- “El método sociológico en los estudios bíblicos”, Estudios Eclesiásticos 60 (1985) 305-331.
- “Corrientes y estructuras del cristianismo primitivo”, en II Simposio Bíblico Español, Fundación Bíblica Española, Valencia-Córdoba 1987, pp. 353-372.
- “La Sagrada Escritura y el método sociológico”, en La Palabra de Dios y la hermenéutica. A los 25 años de la constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II. Actas del VI Simposio de Teología Histórica. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1991, pp. 89-110.
- “Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico”, Estudios Bíblicos 54 (1996) 433-463.
- “Los estudios actuales sobre Galilea y la exégesis de los evangelios”, La Biblia i el Mediterráneo-La Biblia y el Mediterráneo-La Bible et la Méditerranée (vol. I), Barcelona 1997, pp. 249-262.
- “La ‘tercera búsqueda’ del Jesús de la historia”, Razón y Fe 242 (2000) 69-82.
- “El Jesús histórico, a la luz de la exégesis reciente”, Iglesia Viva 210 (2002) 7-34.
- “Cincuenta años de estudios neotestamentarios en España”, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 50 (2002) 93-111.
- “La tercera búsqueda del Jesús histórico y la cristología”, Sal Terrae 92 (2004) 643-652.

- “25 años de teología. Balance de la exégesis en España”, en AA. VV., 25 años de teología: balance y perspectivas, PPC-FSM, Madrid 2006, pp. 5-20.

2. Biblia y orígenes del cristianismo

- “Mateo 27,51b-53. Historia de la tradición y redacción de un texto difícil, I”, *Scriptorum Vitoriense* XX (1972) 241-272.
- “Mateo 27,51b-53. Historia de la tradición y redacción de un texto difícil, II”, *Scriptorum Vitoriense* XX (1973) 121-154.
- “Lectura continua: Lc 4-9. Jesús, anuncio XXX de liberación y amor”, *Sal Terrae* 64 (1974) 679-682.
- “Presentación del evangelio de Marcos”, en AA. VV., *El ministerio de la predicación y el evangelio de san Marcos*, Instituto de Teología y Pastoral, San Sebastián 1975, pp. 114-152.
- “La Iglesia particular en el Nuevo testamento”, en *Iglesia particular y vida religiosa. X Asamblea plenaria de la Unión de Superiores Mayores de Euskal Herria*, Ed. Franciscana Aranzazu, Oñate 1978, pp. 47-62.
- “El Reino de Dios y la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo”, *Estudios Eclesiásticos* 54 (1979) 363-382.
- *Exégesis de Mateo 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, Eset, Vitoria 1980.
- (con Francisco Loidi), *Jesús, el profeta de Galilea*, DDB, Bilbao 1980.
- (con Félix García), *Escritos de Biblia y Oriente*, Miscelánea conmemorativa del XXV aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca-Jerusalén 1981.
- “Cross and Kingdom in Matthew’s Theology”, *Theology Digest* 29 (1981) 149-153.
- “Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos”, *Salmanticensis* XXVIII (1981) 259-282. Número extraordinario conmemorativo del XXV aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén (Casa de Santiago); editado también como volumen aparte con el título *Escritos de Biblia y Oriente*, Salamanca-Jerusalén 1981.
- “Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan”, en *Universitas*,

Theologia, Ecclesia (II). Volumen conmemorativo del centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (Teología Deusto 16), Bilbao-Madrid 1981, pp. 1.055-1.074.

- “Situación lingüística en Palestina en el siglo I”, en J. M. Setién, R. Aguirre, X. Basurko, M. Garijo, Conflicto cultural y comunidad cristiana, Idatz - Desclée, San Sebastián - Bilbao 1981, pp. 173-180.
- La reflexión de las primeras comunidades cristianas sobre la persona de Jesús, Fundación SM, Madrid 1982.
- El evangelio de Lucas, Instituto Diocesano de Pastoral de San Sebastián, San Sebastián 1982.
- “Los poderes del Sanedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús”, Estudios de Deusto 30 (1982) 241-270.
- “El proceso de Jesús”, Actualidad Bibliográfica XIX (1982) 60ss.
- “Markaren Ebanjelioaren teologi bideak”, Jaunaren Deia, 82-83 (1983) 91-102.
- “El acceso crítico a la figura de Jesús”, Iglesia Viva 105-106 (1983) 247-264.
- “Los intereses del pueblo en la moral de las comunidades primitivas (Nuevo Testamento)”, Moralia V (1983) 19-45. Publicado también junto con otros artículos como volumen por el Instituto Superior de Ciencias morales, La moral al servicio del pueblo. Perpetuo Socorro, Madrid 1983, pp. 17-43.
- La Iglesia del NT y pre-constantiniana, Fundación SM, Madrid 1983.
- “Los evangelios sinópticos: proclamación de la resurrección desde la cruz”, Sal Terrae 72 (1984) 363-376.
- “La casa como estructura base del cristianismo primitivo”, Estudios Eclesiásticos 59 (1984) 27-54.
- Reino, parusía y decepción, Fundación SM, Madrid 1984.
- El Dios de Jesús, Fundación SM, Madrid 1985.
- “Early Christian house churches”, Theology Digest 32 (1985) 151-155.
- La Cena de Jesús: historia y sentido, Fundación SM, Madrid 1986.
- Jesús de Nazaret: el amor que lleva a la justicia, Fundación SM, Madrid 1986.
- “La mujer en el cristianismo primitivo”, Iglesia Viva 126 (1986) 513-545.
- “La Iglesia cristiana de Antioquía de Siria”, Revista Latinoamericana de

Teología 4 (1987) 63-88.

- “El Dios de Jesús y la realidad social de su pueblo”, Actas del XXI Simposio de Teología Trinitaria: Dios y la realidad social, Salamanca 1987, pp. 55-96. También, en Estudios Trinitarios XXI (1987) 307ss.
- “La evolución de la Iglesia primitiva a la luz de los códigos domésticos: entre la encarnación y la mundanización”, en II Simposio Bíblico Español, Fundación Bíblica Española, Valencia-Córdoba 1987, pp. 321-352.
- La Iglesia de Antioquía de Siria, DDB, Bilbao 1988.
- “Boletín bibliográfico sobre Jesús” (Instituto de Teología y Pastoral de San Sebastián nº 14), Idatz, San Sebastián 1989.
- “El mensaje de Jesús y los valores del Reino de Dios”, Lumen 38 (1989) 459-473.
- “Pedro en el evangelio de Mateo”, Estudios Bíblicos 47 (1989) 343-361.
- La Iglesia de Jerusalén, DDB, Bilbao 1989.
- La Iglesia de Hechos, Fundación SM, Madrid 1989.
- (ed.), Pedro en la Iglesia primitiva, Verbo Divino, Estella 1991.
- (con A. Rodríguez Carmona), Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles, Verbo Divino, Estella 1992.
- “El bautismo en las primeras comunidades cristianas”, en La Santísima Trinidad y el bautismo cristiano. XXVI Simposio de Teología Trinitaria, Salamanca 1992, pp. 39-68.
- “Sociología de la cruz en el Nuevo Testamento”, Revista Latinoamericana de Teología 10 (1993) 127-142.
- “Iglesia e iglesias en el Nuevo Testamento”, en Instituto Superior de Pastoral, Ser cristianos en comunidad, Verbo Divino, Estella 1993, pp. 13-55.
- “La comunidad de iguales y diferentes que seguían a Jesús”, Sal Terrae 81 (1993) 197-210.
- “La comunidad de Mateo y el judaísmo”, Estudios Bíblicos 51 (1993) 233-249.
- “Comer y compartir la mesa en la obra de Lc”, II Simposio Bíblico Español, Biblia y Cultura I, Valencia-Granada 1993, 353-364.
- (con A. Rodríguez Carmona), Evangelhos sinoticos e atos dos apóstoles, A. M, Sao Paulo 1994.

- La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales, Sal Terrae, Santander 1994.
- “Composición y trama del evangelio de Mateo”, *Reseña Bíblica* 2 (1994) 5-13.
- “El judaísmo y la Iglesia en el evangelio de Mateo”, *Reseña Bíblica* 2 (1994) 44-52
- “La palabra apostólica”, en AA. VV., *La Palabra de Dios en lenguaje humano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, pp. 191-225.
- “Seréis mis testigos en Jerusalén”, *Reseña Bíblica* 8 (1995) 45-54.
- “Contexto social y cultural de Jesús de Nazaret”, en AA. VV., *Jesucristo, ayer y hoy*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, pp. 13-46.
- (con A. Rodríguez Carmona), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Paideia, Brescia 1995.
- *Aproximación actual al Jesús de la historia*, Universidad de Deusto, Bilbao 1996.
- (con A. Rodríguez Carmona), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Verbo Divino, Estella 1996 (tres ediciones).
- “Experiencia de persecución en la historia de Jesús y en las primeras comunidades cristianas”, en *Fe, cautiverio y liberación. Actas del I Congreso Trinitario de Granada*. Secretariado Trinitario, Córdoba 1996, pp. 41-72. También, en *Revista Latinoamericana de Teología* XIII (1996) 11-42.
- “El enigma de los sinópticos”, *Reseña Bíblica* 13 (1997) 5-14.
- *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, PPC, Madrid 1997.
- “El extranjero en el cristianismo primitivo”, en AA. VV., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, pp. 463-484.
- *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1998 (varias ediciones).
- “El poder en la Iglesia según el NT”, *Misión* (Montevideo) 97 (1999) 45ss.
- “Jesús, parábola de Dios”, en R. Aguirre, L. Armendáriz, S. del Cura,

- Dios Padre de Jesucristo (Cuaderno Teología Deusto 22), Bilbao 1999, pp. 9-30.
- “Pobres y ricos en el cristianismo primitivo”, *Reseña Bíblica* 29 (2001) 33-40.
 - Ensayo sobre el cristianismo primitivo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, Verbo Divino, Estella 2001.
 - “El Jesús de la historia”, en F. Fernández Ramos (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 549-562.
 - “La curación del ciego Bartimeo (Mc 10,46-52). Estudio histórico-crítico”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 211-230.
 - “Prólogo” al libro de B. J. Malina *El mundo social de Jesús y los Evangelios*, Santander 2002, pp. 11-14.
 - (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002.
 - “Simón Pedro, el primero entre los apóstoles”, *Reseña Bíblica* 36 (2002) 13-20.
 - “El Reino de Dios en la predicación de Jesús”, *Misión* (Montevideo) 122 (2002) 29-33.
 - “Jesús, el hombre: rasgos fundamentales”, en AA. VV., *Jesús de Nazaret. Perspectivas*, PPC - Fundación Santa María, Madrid 2003, pp. 29-58.
 - “Nuevo Testamento y helenismo. La teoría de Jesús como un predicador cínico”, *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 3-25.
 - “Comensalidad y mestizaje en los comienzos del cristianismo”, *Reseña Bíblica* 40 (2003) 33-40.
 - *Del Movimento di Gesù alla Chiesa cristiana*, Borla, Roma 2003.
 - *Saggio sull'origine dell cristianesimo*, Borla, Roma 2004.
 - “La sabiduría de Jesús y Cristo Sabiduría”, *Qol. Revista Bíblica Mexicana* 34 (2004) 73-96. También, en *Revista Latinoamericana de Teología* XXI (2004) 19-36.
 - “La comunidad como familia en el evangelio de Mateo”, en J. Campos – V. Pastor (eds.), *Actas del Congreso Internacional “Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas”*, Zamora 2004, pp. 99-108.
 - “Los orígenes del cristianismo y la inculturación de la fe”, *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (2004) 121-138. También, en *Revista*

Aragonesa de Teología 20 (2004) 5-26.

- “Del movimiento di Gesù alla chiesa cristiana”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 21/2 (2004) 515-527.
- “Jesús de Nazaret”, en J. J. Tamayo (ed.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 487-498.
- “La misión y los orígenes del cristianismo”, *EstBib* LXIV (2006) 475-484.
- “Los evangelios y los emigrantes y extranjeros”, *Reseña Bíblica* 46 (2006) 21-28.
- “Tradiciones propias de Mateo y la primera generación cristiana”, en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 117-130.
- “Casa y ciudad en la Carta de Clemente”, en F. Contreras (ed.), *La Biblia en España*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 115-134.
- “La primera evangelización”, en M. Reus Canals (ed.), *Evangelización y misión*, Universidad de Deusto, Bilbao 2006, pp. 47-73. También, en S. Silva Retamales, S. Guijarro, R. Aguirre, *Kerigma, discipulado, misión. Perspectivas actuales*, CELAM - Paulinas - San Pablo, Bogotá 2006, pp. 95-141.
- “El pluralismo en el cristianismo de los orígenes”, *Frontera* 42: 4 (2007) 125-134.
- “De Jesús de Nazaret al Hijo de Dios”, en J. A. Badiola (ed.), *La carne humana de la escritura. Homenaje a Andrés Ibáñez Arana* (Biblioteca Vitoriense 6), Eset, Vitoria 2007, pp. 17-31.
- “Los orígenes del cristianismo: rasgos y problemas”, *Cuadernos “Isidorianum”*, nº 6, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, 2007, pp. 25-48.
- “La reconstrucción de los orígenes del cristianismo”, en Editorial Verbo Divino: 50 años al servicio de la Palabra, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 29-51.
- “Las tradiciones de Jesús y los evangelios”, en R. Tragán (ed.), *Actas de las V Jornadas Universitarias de Cultura Humanista. Los evangelios apócrifos: origen, carácter, valor*, Verbo Divino, Estella 2008.
- “Los evangelios apócrifos. Estado actual de la investigación”, en R.

Tragán (ed.), Actas de las V Jornadas Universitarias de Cultura Humanista. Los evangelios apócrifos: origen, carácter, valor, Verbo Divino, Estella 2008.

3. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Biblia y orígenes del cristianismo

- “Evangelios sinópticos. Repercusiones pastorales de una exégesis científica”, *Sal Terrae* 65 (1975) 83-96.
- “Euskal Eliza zeita den”, *Bizkaiko Elizatik Jaunaren Deia* (Euskal Teologoen Aldizkaria) 54 (1976) 35-42.
- “Reflexión cristiana sobre la pobreza en el mundo de hoy”, *UNO* (boletín del IMS) 81 (1976) 1-29.
- “Kristauen aniztasuna eta Elizaren neultratasuna”, *Jaunaren Deia* (Euskal Teologoen Aldizkaria), nº 28 (1977) 8-23.
- “En búsqueda de una alternativa de vida cristiana y de expresión eclesial”, *Herria-Elisa*, Auñamendi, San Sebastián 1978, pp. 305-323.
- “Pobretasuna eta aberastasuna hirugarren ebanjelioan”, *Jaunaren Deia*, nº 82-83 (1983) 91-102.
- “Obstáculos que impiden a la Iglesia hoy la fidelidad al proyecto eclesial de Jesús de Nazaret”, en J. Equiza, J. M. Uriarte, R. Aguirre, A. Iniesta, ¿Cómo construir la Iglesia del futuro?, *El Mensajero*, Bilbao 1980, pp. 9-46.
- “Las transformaciones culturales, ecológicas y económicas del cristianismo primitivo y su interrelación con los conflictos teológicos”, en J. M. Setién, R. Aguirre, X. Basurko, M. Garijo (eds.), *Conflicto cultural y comunidad cristiana*, Idatz-Desclée, San Sebastián-Bilbao 1981, pp. 181-202.
- “Teología y pobreza”, *Misión Abierta* 4-5 (1981) 177-192.
- “Opción por los pobres y opción de clase”, *Misión Abierta* 74 (1981) 657-672.
- “La salvación cristiana no es exclusivamente socio-política”, *Iglesia Viva* (1981) 369-386.
- “¿Pueden ser los pobres el lugar de una Iglesia ‘segundomundista’?”, *Misión Abierta* 75 (1982) 107-117.

- “¿Se puede tener noticia de Dios desde el ‘dulce encanto’ del bienestar?”, *Sal Terrae* 70 (1982) 427-436.
- “El Evangelio de la paz como responsabilidad social e instancia crítica de la Iglesia”, *Pastoral Misionera XVIII* (1982) 485-499.
- “Paz”, en C. Floristán – J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Trotta, Madrid 1983, pp. 729-737.
- “Trabajo”, en C. Floristán – J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Trotta, Madrid 1983, pp. 1.001-1.008.
- “La utopía cristiana frente a la fuerza de los hechos: el caso de Pablo de Tarso”, *Pastoral Misionera XIX* (1983) 451-455.
- “De la burocracia a la misión y desclericalización de la Iglesia”, *Sal Terrae* 73 (1985) 179-192.
- “El Evangelio de la paz”, en *La paz es la alternativa* (Jornadas Nacionales de Justicia y Paz), Bilbao 1984, pp. 61-77; también, en *Misión Joven* 114-115 (1986) 73-86.
- “Las implicaciones socio-políticas del seguimiento de Cristo y la espiritualidad del militante” (ponencia en la VII Asamblea de la HOAC), *Noticias Obreras* nº 937-938, octubre 1986, suplemento, pp. 2-13.
- “La oración en los Hechos de los Apóstoles (I)”, *Cuadernos de Oración* nº 40 (1986) 17-19.
- “La oración en los Hechos de los Apóstoles (II)”, *Cuadernos de Oración* nº 41 (1986) 14-16.
- “La teología española, ‘puente’ entre la teología centroeuropea y latinoamericana”, *Pastoral Misionera XXII* (1986) 569-575.
- “El judaísmo”, en *El factor religioso ayer, hoy y mañana*, Cuaderno de Extensión Universitaria, Universidad del País Vasco, Bilbao 1987, pp. 71-78.
- “El Salvador, una encrucijada histórica y un lugar teológico”, *El Ciervo*, nº 445, mayo 1988, pp. 27-28.
- “El Evangelio como ‘juicio’ de la cultura de consumo”, *Sal Terrae* 76 (1988) 265-274.
- “Teología, realidad, espiritualidad”, I Encuentro Laical. Octubre 1987, en *Apuntes “Teología Deusto”*, Universidad de Deusto, Bilbao 1988, pp. 13-18.
- “La justicia en la Biblia”, en *Educación para la justicia que brota de la fe* (XIX Jornadas de Pastoral Educativa), San Pío X, Madrid 1988, pp. 59-

80.

- “Identidad y función del laico a partir de las primeras comunidades cristianas”, *Lumen XXXVII* (1988) 328-336.
- “Belleza y riesgo de un feminismo de la diferencia”, *El Ciervo*, nº 453, noviembre 1988, p. 5.
- “Jesús resucitado hace renacer a una vida nueva”, *Homilética* 3 (1990) 222-223.
- “Un libro de interés exegético y metodológico (sobre el libro de G. Theissen ‘La sombra del Galileo’”, *Revista Latinoamericana de Teología* VII (1990) 101-106.
- “La fe cristiana en una sociedad del bienestar y nuevas marginaciones”, en *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana* (Actas del Congreso de Teología de las Facultades de Vitoria y Deusto), Bilbao-Vitoria 1990, pp. 103-130.
- “Justicia (perspectiva bíblica)”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. II, Trotta, Madrid 1990, pp. 535-581.
- “Pasión por Dios, pasión por el mundo”, *Sal Terrae* 79 (1991) 519-530
- “Reino de Dios y compromiso ético”, en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, pp. 69-87.
- “Las Escrituras Sagradas ¿compatibles con la razón ilustrada?”, *Iglesia Viva* 158 (1992) 193-208.
- (junto con otros profesores del Departamento de Biblia de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto), *Libros al servicio de la Biblia* (Cuadernos Bíblicos 69), Verbo Divino, Estella 1992.
- “Iglesia-Mundo, ¿marcha atrás?”, *Sal Terrae* 80 (1992) 437-445.
- “Morir antes de tiempo: el hambre en el desorden mundial”, Conferencia en el aula de *El Correo Español-El Pueblo Vasco*, volumen X, Bilbao 1992, pp. 165-184.
- “Mujer y sacerdocio”, *Emakunde*, marzo 1993, 28-31.
- “Trabajo”, en C. Floristán – J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, pp. 1.385-1.391.
- “El Reino de Dios como responsabilidad y exigencia”, *Homilética* 1993, 387-390.
- *El Vaticano II y la interpretación de la Biblia*, Fundación SM, Madrid 1995.

- “La mesa compartida”, *Revista Latinoamericana de Teología* 12 (1995) 141-156.
- “El poder en la Iglesia según el Nuevo Testamento”, *Sal Terrae* 84 (1996) 3-20.
- “¿Qué puede hacer nuestra Iglesia aquí y ahora por la paz y la reconciliación?”, *Comunicación* 51 (1996) 16-17.
- “Evangelio, cristianismo y cultura de la solidaridad”, *Misión Joven* XXXVI (1996) 29-32.49-52.
- “El mensaje de Jesús y el Reino de Dios”, en O. González de Cardedal (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, pp. 65-86.
- “¿Cómo evangelizaba Pablo? Estrategias del anuncio evangelizador”, *Sal Terrae* 85 (1997) 407-420.
- “Los caminos del Espíritu: Felipe, Pedro, Pablo”, en P. M. Sarmiento y L. Grasso (eds.), *No apaguéis el Espíritu. Nuestra casa encendida*, XXVII Semana de Vida Consagrada, Publicaciones Claretianas, Madrid 1997, pp. 85-114.
- “El primer mandamiento como principio de libertad y de crítica cultural”, *Sal Terrae* 86 (1998) 629-642.
- “Los derechos humanos en la revelación cristiana”, en *Derechos humanos y responsabilidad cristiana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999, pp. 201-216.
- “Urgidos, pero sin ídolos. Otra vez la fe y la política”, *Sal Terrae* 87 (1999) 629-642.
- “Los estudios bíblicos como frontera cultural y eclesial”, en J. Bosch (ed.), *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 65-76.
- “Perspectiva teológica del perdón”, en G. Bilbao, X. Etxeberria, J. Echano, R. Aguirre, *El perdón en la vida pública*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999, pp. 202-233.
- “El llamado ‘Reino de Dios’ y el mensaje del Apocalipsis. ¿Fin de la historia o utopía cristiana?”, en V Simposio Internacional Universidad Latinoamericana, México 1999, pp. 67-69.
- “El difícil equilibrio: la Iglesia al servicio del Reino”, en V Simposio Internacional Universidad Latinoamericana, México 1999, pp. 223-232.

- “Conflicto y paz en la Biblia”, en Actas del XX Congreso de Teología, El cristianismo en un mundo plural y conflictivo, Centro Evangelio y Liberación, Madrid 2000, p. 59-80.
- “La bona noticia del Regne i la violencia”, en Felçes els qui treballen per la Pau, XII Fórum Cristianisme i Món d’Avui, Valencia 2000, pp. 25-44
- “La sociedad y las grandes utopías históricas. Una mirada hacia el futuro. Perspectiva teológica”, en Comunicació. Revista del Centre d’Estudis Teològics de Mallorca 99-100 (2001) 169-179.
- “El factor ‘Dios’”, Talaia 8-9 (2001) 169-179.
- “Reino de Dios”, en C. Floristán (ed.), Nuevo diccionario de pastoral, San Pablo, Madrid 2002, pp. 1.236-1.249.
- “Fe y política, una perspectiva bíblica”, en Fe y política, PPC - Fundación Santa María, Madrid 2002, pp. 5-24.
- “Trabajo”, en C. Floristán (dir.), Nuevo diccionario de pastoral, San Pablo, Madrid 2002, pp. 1.499-1.505.
- “Bienaventurados los afligidos, porque serán consolados”, Sal Terrae 91 (2003) 153-164.
- “Contribución de la Iglesia católica a la convivencia, a la reconciliación y al diálogo”, Cuadernos Instituto Social León XIII 2 (2003) 204-214.
- “El Dios de la paz y la novedad del mensaje de Jesucristo”, en F. Sebastián y O. González de Cardedal (eds.), La fe en Dios, factor de paz o de violencia, San Pablo, Madrid 2003, pp. 79-104.
- “Raíces bíblicas de la caridad política”, Corintios XIII 110 (2004) 9-46.
- “Jesús: historia y hermenéutica”, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), Claves de hermenéutica, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2005, pp. 329-335.
- “El evangelio de Jesús y la paz”, en AA. VV., La Santísima Trinidad y la Paz, Actas del XLII Simposio Internacional Trinitario, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007, pp. 43-73.

4. Religión, política y sociedad

- (con J. M. Mardones), “Violencia y religión en Euskadi”, Sal Terrae 68 (1980) 727-735.
- “El conflicto en torno a la cultura vasca y su repercusión en la vida de la

- Iglesia”, en J. M. Setién, R. Aguirre, X. Basurko, M. Garijo (eds.), *Conflicto cultural y comunidad cristiana*, Idatz-Desclée, San Sebastián-Bilbao 1981, pp. 36-60.
- “El reto de los pobres y el reto de la modernidad”, *Razón y Fe*, noviembre (1982) 331-341.
 - (en colaboración con J. M. Mardones), “La dificultad del cristianismo mesiánico en una sociedad democrática”, *Razón y Fe*, noviembre (1983) 303-310.
 - “Entre la apocalíptica y la burocracia: futuro y viabilidad del cristianismo profético en España”, *Misión Abierta* 77 (1984) 232-240.
 - “Cambio, ética y religión”, *Diálogo*, enero-abril 1985, 11-15.
 - “Vida y violencia errática. Perspectivas desde el País Vasco”, en A. Hortal y R. Aguirre, *La vida y el Estado*, Fundación Santa María, Madrid 1985, 46-69.
 - (junto a J. M. Mardones y V. Urrutia), “La Iglesia vasca”, en Dossier “Ad Usam Privatum”, Dirección de Asuntos Religiosos del Gobierno de España, abril 1985.
 - “Recuperar y purificar la utopía”, *Diálogo*, enero-abril 1987, pp. 23-25.
 - “Vivir la utopía y hacer posible la esperanza”, *Noticias Obreras*, nº 975, 1-19 mayo 1988, separata 12, pp. 1-16.
 - (con J. M. Mardones), “La Iglesia y la paz en Euskadi”, *Sal Terrae* 76 (1988) 142ss.
 - “Reivindicación crítica y autocrítica de la dimensión pública de la fe cristiana”, *Sal Terrae* 77 (1989) 615-626.
 - “Los mártires de El Salvador”, *Noticias Obreras*, nº 1.014, diciembre 1989-enero 1990, pp. 54-55.
 - “La ambigüedad de la religión y la relación con el otro”, *Eguzkilore*, Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología, nº 11, Extraordinario de diciembre 1997, III Congreso Internacional 1997, “Año europeo contra el racismo”, pp. 139-150.
 - “La verdad, la justicia y el perdón ante los victimarios”, *Eguzkilore*, 12 (1998) 77-88.
 - *El túnel vasco*, Oria, Alegría 1998.
 - “Dimensión pública de la fe cristiana”, *Misión* (Montevideo) 95 (1999) 19-22.
 - “Giro hacia el abismo”, *Cuadernos de Alzate* 21 (2000) 191-198.

- “Perversiones éticas del terrorismo”, en Víctimas del terrorismo y violencia terrorista, I Jornadas sobre Víctimas del Terrorismo y Violencia Terrorista, Covite, San Sebastián 2000, pp. 133-152.
- “Cuando los muertos son diferentes”, Bake Hitzak / Palabras para la Paz, mayo 2004, pp. 29-32.
- “El clamor de las víctimas”, Bake Hitzak / Palabras para la Paz, nº 19, año X (2004), pp. 40-43.
- “El reconocimiento social de las víctimas”, Bake Hitzak / Palabras para la Paz, nº 60, año XIII, diciembre 2005, p. 33-36.
- “Gestión de las tradiciones y crisis de la Iglesia”, El Noticiero de las Ideas, nº 24, octubre-diciembre 2005, pp. 14-17.
- “La laicidad cien años después”, El Noticiero de las Ideas, nº 26, abril-junio 2006, pp. 12-14.
- “Las noticias de la Iglesia como problema”, El Noticiero de las Ideas, nº 3, octubre-diciembre 2007, pp. 20-23.

Parte I

La importancia de la metodología

Exégesis socio-histórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural

Gerd Theissen

Profesor de Sagrada Escritura

Universidad de Heidelberg (Alemania)

La capacidad para comprender las tradiciones diferentes y criticar las propias –con inclusión de la incertidumbre autocrítica de esta misma capacidad– pertenece a la autocompresión de la cultura europea moderna y caracteriza de igual modo el *modus operandi* de la economía y la técnica científica. Las raíces de la relación crítica con los textos se encuentran en los tiempos premodernos: a la antigüedad pagana le debemos la filología de las palabras y de los textos, como también la hermenéutica de la apropiación alegórica de textos, que resultaban extraños. El cristianismo primitivo desarrolló una relación crítica con sus “Sagradas Escrituras”, la Biblia judía: reconocía en ella la revelación de Dios y aun así consideró que no eran vinculantes sus leyes rituales. La patrística unió la hermenéutica bíblica con la filología de su tiempo. Los movimientos de reforma de la Edad Media manifestaron su convencimiento de que se había oscurecido el sentido original de los textos bíblicos. Mucho antes de que los eruditos quisieran regresar a los textos antiguos, estos movimientos de reforma anhelaban retornar en su vida al sentido de la fe que tenían los primeros cristianos. Sólo con el Renacimiento y el humanismo se consiguieron los métodos y los conocimientos lingüísticos necesarios para descubrir científicamente el sentido original de los textos neotestamentarios. Los hitos de la nueva vuelta

a las fuentes los marcaron la edición de la Biblia de Cisneros (1437-1517) en los años 1514-1517 y la edición del Nuevo Testamento de Erasmo de Rotterdam (1469-1536) en el año 1516. La renovación del cristianismo mediante la vuelta a los orígenes en la Reforma y la Contrarreforma no produjo, sin embargo, consenso alguno sobre el sentido original de los textos. El creciente número de interpretaciones diferentes obligó a una exégesis controlada metodológicamente. El conflicto entre católicos y protestantes potenció, indirectamente, la interpretación crítica de la Biblia, de igual modo que la confrontación entre una interpretación judía y cristiana tuvo consecuencias de gran importancia para la investigación del Antiguo Testamento. Un judío, Baruch Spinoza (1632-1677), fue quien escribió la primera hermenéutica crítica de la Biblia^[1]. Con él comienza una ilustración que criticaba la historicidad de las tradiciones a favor de las verdades atemporales. Esta ilustración o explicación podía imaginarse que la verdad eterna se había “acomodado” a las circunstancias históricas, pero no que la misma verdad era el resultado de un proceso histórico. Sólo cuando esta explicación fue absorbida y trascendida en el umbral del idealismo y el romanticismo mediante una nueva consciencia histórica, se produjo el decisivo giro copernicano en la hermenéutica: los textos bíblicos dejarían de ser interpretados como expresión de una dogmática eterna o un reflejo de verdades racionales atemporales y se considerarían una expresión de la historia humana, que estaba determinada por experiencias religiosas auténticas. Este giro fue llevado a cabo por Johann Gottfried Herder (1744-1803)^[2], y Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) lo desarrolló en su hermenéutica. A partir de entonces, se sembró conjuntamente con la investigación histórica de la Biblia la semilla del método socio-histórico como una interpretación contextual de ella a partir de la vida de los hombres y sus comunidades. La exégesis socio-histórica es una expresión consecuente de las relaciones críticas con los propios fundamentos normativos que caracterizan a Europa.

J. G. Herder descubrió algo fundamental: que el Nuevo Testamento no era alta literatura, sino la expresión literaria de hombres más sencillos. La interpretación de la Sagrada Escritura a partir de la historia se convirtió con él en todo un programa de investigación para la exégesis bíblica. La exégesis socio-histórico surgiría mucho más tarde en el marco de este programa por la

convergencia de cuatro factores: (1) el creciente interés por las cuestiones sociales del presente y el pasado; (2) el descubrimiento de nuevas fuentes; (3) el desarrollo de las teorías sociales, y (4) la formalización de un método. Estos presupuestos de una exégesis socio-histórico se fueron desarrollando progresivamente a lo largo del siglo XIX, de modo que ya a comienzos del XX habría podido establecerse la exégesis socio-histórica como una disciplina autónoma. Sin embargo, la crisis europea retrasó su nacimiento. Sólo en los años setenta del siglo pasado pudieron converger de nuevo los cuatro factores mencionados, conduciendo a un renacimiento del enfoque socio-histórico y al comienzo de este tipo de exégesis, que pronto se subdividiría en diferentes tendencias. En los últimos decenios se intensificó mediante los enfoques de la antropología cultural, con los que concluimos nuestra exposición de la visión de conjunto. Mi tesis es la siguiente: la exégesis socio-histórica en todas sus variaciones prosigue la tradición de la exégesis histórico-crítica, si bien representa algo nuevo en el seno de esta tradición, que sólo se desarrollaría en los años setenta del siglo pasado.

El cuadro que hemos diseñado del origen de la exégesis socio-histórica contradice algunos “mitos” que siempre se encuentran en los nuevos métodos en ciernes:

(1) Contradice el mito de la superación del pasado^[3], según el cual la teología se había ocupado durante mucho tiempo solamente del kerigma y las ideas teológicas. El giro hacia la realidad histórica y social sólo se produciría durante los años setenta. Es cierto que los representantes de la teología kerigmática se erizaron fuertemente contra los planteamientos socio-históricos. Pero el giro hacia la historia y la realidad ya se había producido con la investigación histórico-crítica. Sólo que en los setenta adquirió su configuración concreta, una nueva forma e intensidad.

(2) Contradice el mito de la corriente de moda, según el cual la exégesis, aunque siga su camino tranquilamente, de vez en cuando se desvía del camino recto para acomodarse al correspondiente “espíritu del tiempo”. Las categorías sociológicas se adaptaron hace ya tiempo al espíritu del tiempo. Con el declive de la sociología como ciencia de moda podríamos olvidarnos ya de esta fase de la exégesis^[4]. Esta perspectiva contradice a los muchos precursores de la exégesis socio-histórica de antes de los años setenta, la

continuidad de la investigación desde los años setenta del siglo pasado, pero, sobre todo, la incontestada entrada de la historia social en la historiografía general.

(3) Contradice el mito de la continuidad en el desarrollo, que sostiene la tesis según la cual la exégesis socio-histórica se ha dado siempre, sólo que llegaría a separarse de los métodos históricos en los años setenta. En el fondo, no se trata de nada nuevo. Con esta conexión a la tradición se da legitimidad a una nueva corriente, una afirmación que también yo he sostenido^[5]. Pero con la combinación de los enfoques que hasta entonces estaban separados, surgió en los años setenta algo realmente nuevo. De este modo, hubo de perfeccionarse la sociología moderna antes de que pudiera formarse una exégesis neotestamentaria específica.

Por otra parte, existe también el “mito” de que la exégesis socio-histórica surgió en los Estados Unidos. Es cierto que empalma con la Escuela de Chicago en los Estados Unidos. La exégesis americana resalta con ella una tradición que le es propia. Pero encontramos muchos pioneros también en la exégesis alemana. El renacimiento de su planteamiento comenzó en los años sesenta con la breve, pero no por eso menos importante, escritura del texto *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century* (1960)^[6] por el australiano especialista en historia antigua E. A. Judge, así como con la publicación en Alemania de una extensa obra de M. Hengel sobre *Die Zeloten* (1961). Las publicaciones socio-históricas de los años setenta comenzaron más adelante con un ensayo sobre el “Radicalismo de los itinerantes” (1973)^[7], que en seguida se tradujo en muchos países. El enfoque de la cuestión estaba en el ambiente. En general, podemos decir que a partir de los años sesenta se desarrollaron todos los nuevos enfoques en la exégesis internacional, una constatación que vale tanto para el estructuralismo como para la historia social. Con ello se perfila no tanto un declive de la exégesis alemana cuanto la internacionalización de la ciencia.

1. Precursores de la exégesis socio-histórica en la burguesía y en el movimiento obrero del siglo XIX

El interés por las cuestiones sociales fue provocado por las revoluciones

sociales del siglo XIX. Los primeros pioneros de una exégesis socio-histórica respondían a los problemas sociales de su tiempo^[8]. El XIX fue un siglo en el que surgieron muchas asociaciones con las que la sociedad se organizaba independientemente de las instituciones tradicionales del Estado y la Iglesia. La burguesía percibió en la comunidad primitiva una forma de asociación primitiva como medio para conseguir sus propios ideales (F. Lücke)^[9]. En contraposición, el movimiento obrero encontraba en la comunidad primitiva la realización de su ideal de la comunidad de bienes (W. Weitling)^[10]. Las confrontaciones entre la burguesía y el movimiento obrero condujeron a una serie de esfuerzos político-sociales por superar esta división, suscitando así otro motivo más para la investigación socio-histórica del cristianismo. Por entonces, G. Uhlhorn escribió su gran historia de la diaconía: *Die christliche Liebesthätigkeit* (1880)^[11]. Pero sólo a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX llegaría a considerarse como una ciencia el enfoque socio-histórico. A decir verdad, estos pioneros estaban también marcados en su actividad científica socio-histórica por los intereses del momento, pero entretanto aplicaban el método histórico desarrollado y evaluaban críticamente las cada vez más numerosas fuentes de que iban disponiendo.

2. Los pioneros de la exégesis socio-histórica y sus fuentes

A finales del siglo XIX se reunieron un conjunto de intelectuales protestantes en el “Evangelisch-Sozialen Kongress” para dar una respuesta a los problemas sociales del momento. La primera exigencia consistía en comprender a los hombres sencillos tanto del presente como del pasado. En uno de estos congresos, concretamente en el celebrado en 1908, A. Deissmann presentó la tesis de que el cristianismo primitivo había pertenecido a las clases sociales bajas^[12]. De igual modo, percibía el Nuevo Testamento como un producto del pueblo sencillo: la historia social se transforma con él en una investigación etnológica de la antigüedad, que fue posible por los recientes descubrimientos de papiros que no eran de carácter literario y, también, por el hallazgo de numerosas inscripciones. Si el cristianismo primitivo había surgido de las clases sociales bajas, la esperanza de que el cristianismo alcanzara al pueblo sencillo en el presente era más fuerte.

Al “Evangelisch-Sozialen Kongress” pertenecía también A. von Harnack. Su vasta obra *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902)^[13] (La misión y la propagación del cristianismo durante los tres primeros siglos) está llena de datos socio-históricos. Ampliando la base de las fuentes sobre los comienzos del cristianismo primitivo desde el Nuevo Testamento hasta los tiempos de la Iglesia primitiva, logró tener una visión de conjunto del cristianismo primitivo como un movimiento social de inspiración religiosa. Con respecto al presente, quería decir lo siguiente: así como el cristianismo de entonces conquistó los corazones del pueblo, de igual modo debería también ser posible en el presente abordar al pueblo con él. El cristianismo ha sido siempre una religión popular, un estímulo para un estilo de vida consecuente para todos y una organización para la ayuda mutua.

Ahora bien, ¿podía dar el cristianismo una respuesta intelectual a las grandes cuestiones sociales del presente? Esta pregunta es el leitmotiv de la obra de E. Troeltsch *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) (Las doctrinas sociales de las iglesias y los grupos cristianos), en la que analiza la historia de la Iglesia hasta el presente^[14]. Veía que las respuestas del cristianismo según su propia configuración social resultaban muy diferentes. Hacía especial hincapié en la distinción entre Iglesia y secta. Las iglesias tienden a llegar a un acuerdo con el mundo, mientras que las sectas desarrollan teorías radicalmente críticas de la sociedad. Globalmente, constataba con resignación que sólo mediante la aceptación de las antiguas tradiciones filosóficas ha podido desarrollar el cristianismo una ética social. Esta afirmación contenía indirectamente un mensaje para el presente: sólo mediante un nuevo desarrollo autónomo de una síntesis entre la fe y la razón puede el cristianismo hacer frente al presente. La historia social del cristianismo era para Troeltsch la ciencia fundamental de la ética social.

Ahora bien, si las ideas sociales están relacionadas con la estructura de la Iglesia, entonces se debería dar una gran importancia a la estructura y constitución de las iglesias. La burguesía liberal quería fomentar la democratización de la Iglesia, mediante la que se darían respuestas modernas a las cuestiones actuales dialogando con todos los cristianos, especialmente con los laicos. Los pioneros de la historia social realizaron frecuentemente investigaciones sobre la Iglesia. E. von Dobschütz escribió un primer ensayo

sintético titulado *Die urchristlichen Gemeinden* (1902) como contribución a una historia de los laicos en la Iglesia^[15]. La constitución eclesial del cristianismo primitivo, con sus elementos arcaicos y democráticos, fue analizada por A. von Harnack^[16]. El debate se había suscitado por la publicación de la *Didajé* en 1883 (la *Didajé* es un reglamento canónico de la Iglesia primitiva que se redactó entre finales del siglo I y comienzos del II d.C.).

Todos estos trabajos fueron pioneros del método socio-histórico. Todavía no seguían ninguna teoría socio-religiosa general. Eran de carácter histórico-crítico y se orientaban al estudio de las fuentes. Para el liberalismo teológico, al que pertenecían la mayoría de los autores mencionados, el tema más importante no era la sociedad, sino la persona religiosa, su conciencia y su relación con Dios. A esta conciencia pertenecía también la responsabilidad con respecto a la sociedad. Sin embargo, en sus trabajos faltaba una teoría sociológica o un método específicamente socio-histórico.

3. Los clásicos de las teorías socio-religiosas: Marx, Durkheim, Weber

La ciencia de la que se esperaba una clarificación sobre la sociedad se encontraba entonces en plena gestación. La sociología se desarrolló a lo largo de los siglos XIX y XX hasta llegar a constituirse en una ciencia autónoma. Los tres grandes clásicos de la sociología plantearon sus teorías de la religión, que rápidamente se aplicaron al cristianismo primitivo, aunque no tanto por los teólogos de entonces.

Karl Marx (1818-1883) consideraba la religión como una parte de la lucha de clases entre los propietarios de los medios de producción y los empleados. La definió como el opio del pueblo, pero también como un suspiro de la criatura irredenta, en la que el anhelo de salvación le conducía a la ilusa esperanza de un giro o viraje provocado por Dios. Su compañero de viaje Friedrich Engels veía en el cristianismo primitivo un predecesor del movimiento comunista^[17]. El socialista Karl Kautsky (1854-1938) presentó un extenso análisis histórico del cristianismo primitivo en su libro *Der Ursprung des Christentums* (1908), en el que explica el anhelo de salvación

de la antigüedad a partir de las tensiones económicas que en ella existían. El cristianismo primitivo fue un movimiento revolucionario en el contexto judío de su tiempo. El Apocalipsis de Juan es considerado como expresión de esta protesta social y, por tanto, debe fecharse en una época antigua. Sin embargo, conforme el cristianismo primitivo se convertía progresivamente en un cristianismo de paganos, se fue acomodando cada vez más a las estructuras políticas de su tiempo.

Émil Durkheim (1858-1917) veía en la religión una simbolización de la sociedad, en la que los seres humanos se comportaban como miembros de una sociedad. La trascendencia de lo sagrado es realmente la objetividad y la superioridad de la sociedad sobre el individuo. La religión contribuye a que funcione la sociedad, pues logra que sus normas arraiguen profundamente en cada uno de los miembros. La escuela de Durkheim no hace contribución alguna al estudio del cristianismo primitivo, pero podría verse una primera presentación general del cristianismo primitivo en la línea de un funcionalismo no dogmático y abierto en el trabajo de la Escuela de Chicago, concretamente en las obras de Shirley Jackson Case (1872-1947) *The Evolution of Early Christianity* (1914) y *The Social Origins of Christianity* (1923)^[18]. Su objetivo era explicar por qué el cristianismo había logrado triunfar precisamente en un mundo que no era judío. Vio con claridad cómo se infiltró entre las barreras establecidas por la etnia y el estatus y se ajustó a las estructuras objetivas de una sociedad dinámica y suprarregional.

Max Weber (1864-1924), el tercer clásico de la sociología, tomó en serio en su sociología la idea de dar a los mismos seres humanos su actuación social^[19]. La religión no es solamente expresión de la lucha de clases (Karl Marx) o de la controversia de los hombres con la sociedad superior a ellos (Émil Durkheim), sino el anhelo de encontrar un sentido en el mundo. La economía y la sociedad determinan la religión, pero también ésta influye en la sociedad. El análisis que hace del carisma como forma de autoridad contribuye a la sociología del cristianismo primitivo. Para él, Jesús es el modelo del que influye carismáticamente en los demás sin coacción alguna. Pertenece a los profetas, de los que proviene el impulso para cambiar el mundo. Pero, dado que el anhelo de sentido que tienen los seres humanos se frustra constantemente por la “irracionalidad ética” del mundo, se produce un repliegue desde el mundo hacia la interioridad, como ocurre en la mística y la

gnosis. La transformación del cristianismo primitivo de movimiento carismático a la gnosis se interpreta aquí algo ligeramente desde un enfoque sociológico.

En el cambio al siglo XX encontramos, así, un creciente interés por las cuestiones sociales, por un lado, y, por otro, los primeros esbozos de una sociología de la religión. Por entonces, las dos apenas coincidían. Ernst Troeltsch vivía en Heidelberg en el mismo edificio que Max Weber. Sus planteamientos son semejantes. Max Weber buscaba el origen de la racionalidad occidental mediante una comparación sociológica de las culturas. Por su parte, Ernst Troeltsch buscaba el carácter absoluto-relativo del cristianismo mediante la comparación de las religiones. En suma, sólo con el renacimiento del enfoque socio-histórico y el nacimiento de la exégesis socio-histórica en los años setenta se llegaría a una inclusión consciente de las teorías sociológicas. Pero nos estamos adelantando, pues aún nos falta un tercer pilar de la investigación socio-histórica, a saber, su anclaje metodológico en la interpretación de los textos.

4. El camino hacia un método socio-histórico en la historia de las formas

El paso metodológico decisivo hacia una exégesis socio-histórica científicamente controlable fue dado en la historia de las formas por Martin Dibelius y Rudolf Bultmann^[20], aunque las implicaciones histórico-sociales de su método de la historia de las formas sólo llegarían a verse más tarde. Todos los trabajos de orientación histórico-social que hasta ahora hemos mencionado eran contribuciones sobre determinados temas y motivos, sobre la estructura eclesial, la misión, el ethos y la vida del pueblo. Pero la historia de las formas formuló la perspectiva metodológica de que todos los textos, por consiguiente también los textos que tratan de circunstancias teológicas o históricas, tienen por principio una dimensión social. Todos poseen un *Sitz im Leben* en las comunidades cristianas primitivas. Todos están marcados por expectativas y exigencias o necesidades sociales. Eran expectativas teológicas y exigencias religiosas de una comunidad, no de unos individuos. La prueba del anclaje social de los textos no sólo se encuentra en sus contenidos, sino también en su forma y configuración. Con esto se preparaba

el avance hacia un anclaje fundamental de la interpretación de los textos en la historia social. Los textos no sólo eran valorados como “ventanas” que abrían a la realidad social, sino que eran considerados por sí mismos como un testimonio de la realidad social. Pero precisamente este aspecto sociológico paralizó al principio la aceptación del método de la historia de las formas^[21]. Sólo en los años cincuenta del siglo pasado llegaría a triunfar en todas partes.

Retengamos lo siguiente. Un poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial y el comienzo de la larga crisis europea, se habían dado los presupuestos más importantes para el nacimiento de una investigación socio-histórica del cristianismo primitivo, a saber, un interés por las cuestiones sociales, una serie de investigaciones históricas en grandes recopilaciones de material sobre temas sociales, las teorías sociológicas de la religión y un método que veía en todos los textos una dimensión social. Sin embargo, no llegó a producirse en los años veinte y treinta una conjunción de estos cuatro presupuestos. Algunos de éstos eran totalmente nuevos. En principio se hubiera podido cimentar entonces una exégesis socio-histórica en el conjunto de los métodos exegeticos. Pero existían razones para que la teología de la época no desarrollara ninguna exégesis socio-histórica.

5. La retirada del enfoque socio-histórico en la crisis de la teología del siglo XX

La crisis en la que se encontraba Europa condujo a un agotamiento de la investigación socio-histórica del cristianismo primitivo. La respuesta teológica a la crisis europea fue la “teología dialéctica”, una vuelta a la reflexión sobre el origen trascendente de la fe cristiana. La pregunta por Dios se hizo tan central que la cuestión por la sociedad palideció. El Nuevo Testamento no nos muestra la vida social de grupos antiguos, sino que nos confronta con un kerigma que irrumpe desde la eternidad. Este interés teológico condujo a la neutralización del impulso socio-histórico contenido en la historia de las formas. La historia de las formas hizo un pacto entonces con la “teología del kerigma” para mantener así su fuerza de percusión: ella mostraría que los textos neotestamentarios habían servido como predicación y que también en el presente había que leerlos como textos de predicación. Tanto la rigurosa teología de la proclamación “desde arriba” (Karl Barth)

como la indulgente orientación de una teología de la comprensión “desde abajo” (R. Bultmann) eran escépticas con respecto a la sociología. La teología “desde arriba” podía ciertamente inducir a una crítica aguda de la sociedad, puesto que Dios era trascendente con respecto a la sociedad, pero su destacado representante Karl Barth había creado con su prevención ante un socialismo religioso un obstáculo para el desarrollo de una crítica concreta de la sociedad. R. Bultmann interpretaba históricamente el Nuevo Testamento como texto humano “desde abajo”, pero lo hacía con la ayuda de una filosofía existencial individualista que nada entendía de las estructuras sociales. La supuesta “progresista” escuela de Bultmann también rechazó en su mayor parte, posteriormente, salvo notables excepciones, la exégesis histórico-crítica como una infracción de la garantía de pureza kerigmático-teológica del círculo de Marburgo.

En correspondencia con el ambiente de crisis de la época, las pocas contribuciones socio-históricas acentuaban el carácter no mundano del cristianismo primitivo. En Martin Dibelius, catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad de Heidelberg, podemos percibir un cierto interés socio-histórico. En su obra *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (1925) (Religión histórica y suprahistórica en el cristianismo), subraya al principio que “en el Evangelio no existe un interés por el mundo que estuviera dirigido a su reconstrucción”. Sin embargo, encuentra motivos sociales en el Nuevo Testamento que incitan a una configuración responsable del mundo. Sobre esto escribió un breve estudio titulado *Das soziale Motiv im Neuen Testament* (1933). Su discípulo E. Lohmeyer ganó una cátedra universitaria en 1918 y escribió el librito *Soziale Fragen im Urchristentum* (1921), en el que destacaba al principio la “distancia terrenal” de Jesús como una total “desenvoltura de su vida externa de cualquier vínculo terrenal que se fundamentara en la propiedad o la educación, en la familia o el matrimonio, en la posición o en la patria”^[22]. Sólo posteriormente daría un cierto sentido a las circunstancias terrenales^[23]. Cuando comparamos estas prudentes contribuciones con la obra casi contemporánea de S. J. Case *The Social Origins of Christianity* (1923), entonces podemos apreciar con justicia la aportación americana: es el primer esbozo que se hace en la investigación del Nuevo Testamento siguiendo una línea sociológica, aunque sus argumentos fueran genéricos y estuvieran poco fundamentados en las fuentes.

Al intensificarse el análisis de las fuentes y la colección de datos, se iba limitando al ambiente del Nuevo Testamento. En este punto hemos de mencionar una valiosa contribución a la historia social que se calificaba como “Kulturgeschichte”; concretamente, nos referimos a la obra de J. Jeremias *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (1923-1929).

6. El renacimiento del enfoque socio-histórico y el nacimiento de la exégesis socio-histórica en los años setenta del siglo XX

No es casualidad que se produjera un renacimiento del enfoque socio-histórico en los años setenta casi simultáneamente en la mayoría de los países de Europa y en Estados Unidos. Sólo entonces se unieron los cuatro presupuestos para llevar a cabo una exégesis socio-histórica: (a) un renovado interés por las cuestiones sociales en la sociedad; (b) una familiaridad con las teorías sociológicas entre los eruditos; (c) el descubrimiento de nuevas fuentes, y (d) el desarrollo ulterior de la historia de las formas en el método socio-histórico.

a) El nuevo interés por las cuestiones sociales en los años sesenta y setenta del siglo XX

En los años sesenta se desarrolló entre los intelectuales occidentales un animado interés por las cuestiones sociales. No querían experimentar el cambio de la sociedad de forma pasiva, sino que querían entenderlo y configurarlo. En el fondo estaba en juego la democratización de la sociedad. (1) El conflicto Este-Oeste se confrontaba constantemente con la pregunta de por qué las formas sociales democráticas eran superiores y cómo era posible la paz a pesar de la amenaza atómica. A estas preguntas no se les respondía a priori decantándose por Occidente, pues Occidente estaba sumido en las contradicciones por (2) el colonialismo y la descolonización, y con la guerra de Vietnam se había metido en un callejón sin salida. La protesta contra la guerra congregó a jóvenes desde San Francisco hasta Berlín. Además, (3) se

produjo una democratización interna de los Estados occidentales europeos: muchas sociedades europeas habían recorrido en la primera mitad del siglo XX un período totalitario, que en España y Portugal se mantendría incluso hasta mucho después de la Segunda Guerra Mundial. El viraje hacia la democracia en Europa oriental sólo llegaría a producirse en 1989. Por todas partes debía imponerse la igualdad de oportunidades para los trabajadores, las mujeres y las minorías. En paralelismo con esto, el movimiento por los derechos de los ciudadanos conseguía en Estados Unidos la igualdad de derechos para la población negra. (4) Por otra parte, las específicas crisis ecológicas presionaban como un creciente problema. La crisis del petróleo puso de manifiesto los límites del crecimiento, que, no obstante, avanzaba de forma incontenible. Éstos y muchos otros factores condujeron a un animado interés por las cuestiones sociales en todos los países occidentales democráticos. Por tanto, no es casualidad que el nuevo enfoque de la exégesis socio-histórica surgiera en muchos países al mismo tiempo.

b) La sociología como ciencia de referencia

Se esperaba que la sociología respondiera a todas las cuestiones sociales. Pasó a convertirse en una ciencia de referencia del discurso cultural^[24]. En Alemania se descubrieron nuevamente dos tradiciones: la investigación social empírica, que desde los años sesenta triunfaba en todas las universidades, y una teoría crítica (de inspiración marxista) que justamente cuestionaba críticamente la investigación empírica. Se generalizaron las ideas fundamentales de Karl Marx, Émil Durkheim y Max Weber. Para la fuerza de percusión de la renaciente exégesis socio-histórica fue determinante la apertura a todos los enfoques, incluidos los de los tres clásicos. Todo lo demás hubiera conducido a la “fundación de una secta” exegetica. Al menos yo acepté entonces conscientemente el impulso de todos los clásicos de la sociología de la religión sin pretender puentear las diferencias teóricas entre ellos, pero sí con la esperanza de que pudieran unirse en el trabajo histórico concreto ante la complejidad de la historia^[25]. Así, de la tradición marxista tomé su enfoque teórico del conflicto sobre todo para los macroniveles de la sociedad. La religión está aquí involucrada en una lucha por la distribución

de las oportunidades de vida que se desarrolla entre las clases y los grupos sociales. Desde esta perspectiva interpreto el movimiento de Jesús como expresión de una crisis y un conflicto social^[26]. De la tradición funcionalista tomo su enfoque teórico de la integración, que es especialmente fecundo en los mesoniveles y microniveles: también en las sociedades en crisis puede la religión producir pequeñas comunidades mediante un poder de integración superior, como ocurrió con las comunidades cristianas primitivas. Principalmente, seguí la tradición de la sociología comprensiva, porque toma en serio la idea de dar a los seres humanos razones para su actuación social. Por ello, era la más fácilmente compatible con una posición teológica. Los primeros cristianos se comprendían como seguidores de Jesús no sólo en el sentido de un seguimiento ideal, sino en su sentido concreto, es decir, mostrándolo en su seguimiento como carismáticos itinerantes y representando un creativo proceso de desarraigo social. El trabajo con estos enfoques teóricos era posible porque los intelectuales de entonces debatían cada vez menos los problemas de su mundo y de su vida con categorías existencialistas. En su lugar apareció una koiné socio-psicológica que se instaló en todas las conversaciones de la vida cotidiana. El que aprendía a analizar los problemas de su propio mundo desde la sociología, descubría espontáneamente en los textos de la antigüedad unos problemas semejantes y sentía la imperiosa necesidad de llevar a cabo investigaciones de índole sociológica. La interpretación existencial de la Biblia perdió entonces su plausibilidad. Su desaparición gradual de la realidad social se manifestaba como “desvanecimiento de su realidad”.

c) Fuentes nuevas y antiguas que se leían de forma nueva a la luz del enfoque socio-histórico

El renacimiento de la exégesis socio-histórica se vio facilitado porque los especialistas de Nuevo Testamento tuvieron a su disposición un enorme y extenso material de fuentes para el estudio social de la antigüedad (en forma de inscripciones, papiros y hallazgos arqueológicos). Para el estudio del cristianismo primitivo se produjeron dos hallazgos relevantes: el conocimiento de un grupo especial dentro del judaísmo y el conocimiento de

la existencia de grupos esotéricos en el seno del cristianismo. El descubrimiento de los textos de Qumrán (1947) amplió el cuadro del judaísmo. Los esenios, que conocíamos solamente por la descripción genérica que Josefo hacía de ellos, consiguieron, gracias a esos textos, tener voz propia. Además, también podían evaluarse las afirmaciones que Josefo había hecho sobre la formación de los grupos judíos. En particular, se hizo posible una nueva valoración de los “zelotas” y los “fariseos”. En cuanto al cristianismo primitivo, se amplió la base de las fuentes gracias al descubrimiento de los textos de Nag-Hammadi (1945), que nos abrieron la vista al mundo interior de grupos gnósticos sobre los que solamente teníamos alguna noticia por las polémicas que contra ellos encontramos en los Padres de la Iglesia. Además, con todo ello se amplió nuestra mirada sobre el mundo antiguo. La comparación del movimiento de Jesús con los movimientos milenaristas, descritos y analizados por la etnología y la antropología cultural, encabezó, conjuntamente con otras publicaciones, el renacimiento de la exégesis socio-histórica^[27].

d) La formulación de un método socio-histórico

Al avance de la exégesis socio-histórica desde los años setenta ha contribuido especialmente, según mi parecer, un método practicable, que enlazaba con el método de la historia de las formas admitido en general por todo el mundo desde los años cincuenta. Tres de los planteamientos adquiridos por la historia de las formas evolucionaron hacia el método socio-histórico^[28]: (a) la evaluación analítica de los textos según sus diferentes tipos y formas; (b) su clasificación constructiva en un cuadro de conjunto del cristianismo primitivo, y (c) la investigación comparativa mediante analogías tanto de dentro como de fuera de la antigüedad. En consecuencia, el “Sitz im Leben” de los textos se amplió: a él pertenece todo contacto de los textos con la realidad social, no sólo al “Sitz im Leben” de los pequeños grupos del cristianismo primitivo, sino al de la sociedad antigua en general. Un método así disciplinado y controlado era la condición necesaria para que la exégesis socio-histórica se emancipara de todo un conjunto de expectativas. Muchos esperaban de ella un apoyo a sus compromisos sociales. Ahora bien, las

exégesis interesadas nunca han durado. Precisamente, a quienes están comprometidos socialmente les sirve mucho más un trabajo objetivo que las “misas de campaña exegeticas” para las que se organizan siempre las “partes en contienda”.

7. La ramificación de la exégesis socio-histórica en diferentes direcciones

Desde los años setenta se ha debatido una gran cantidad de tesis e hipótesis socio-históricas. Nosotros hemos de limitarnos aquí a presentar las diferentes direcciones en las que se ha ramificado la exégesis socio-histórica. Las direcciones se corresponden con los tres pasos metodológicos de la investigación científica. La ciencia debe (a) reunir datos y describirlos, a lo que sigue (b) a menudo su valoración, aun cuando se trate de “puros” intereses de conocimiento científico. Es decisiva (c) la interpretación de los datos mediante los modelos y las teorías. Nadie es actualmente tan ingenuo para suponer que estos tres pasos son independientes entre sí. El que recoge datos está siempre orientado por determinadas preguntas. Quien elige determinadas teorías como marcos de interpretación, lo hace siguiendo determinadas valoraciones. Las teorías del conflicto se relacionan frecuentemente con opciones progresistas, mientras que las teorías de la integración se adjudican a opciones conservadoras. Por otra parte, las valoraciones determinan fuertemente aquello que nos interesa, no solamente si lo que nos interesa de la antigüedad es más la religión o las matemáticas, sino también los aspectos que nos ocupan respectivamente en nuestros temas. Sin embargo, las descripciones, valoraciones y explicaciones predominan claramente en las diferentes direcciones de la exégesis socio-histórica, a saber, en los respectivos enfoques descriptivos, kerigmáticos y científicos. O bien predomina el objetivo o la finalidad de una descripción socio-histórica (incluyendo en ello el interés de presentar lo que se describe en una sucesión narrativa) o el interés por un mensaje social o el registro del objeto o asunto con teorías y modelos sociales científicos.

a) Historiografía socio-descriptiva [\[29\]](#)

Las obras fundamentales de la naciente exégesis socio-histórica eran trabajos que procedían descriptivamente. A éstas pertenecen las dos grandes obras de M. Hengel: *Die Zeloten* (1961, 21976) y *Judentum und Hellenismus* (1968, 31988), en las que se muestra el encuentro de dos culturas en Palestina desde todos sus aspectos, incluyendo la resistencia que en el judaísmo se oponía al influjo de la cultura helenístico-romana. Más tarde encontramos la obra de H. Gültzow *Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission* (1974), en la que describe el cristianismo primitivo desde las perspectivas socio-históricas, cuyos resultados dispone narrativamente. Característica de esta orientación es la ulterior obra colectiva editada por J. Becker *Die Anfänge des Christentums* (1987), en la que encontramos la impresionante contribución de Ch. Burchard, “Jesus von Nazareth”.

b) Exégesis socio-kerigmática [\[30\]](#)

El resurgimiento del interés por las cuestiones sociales estaba a menudo determinado por exigencias contemporáneas que encuentran eco en el Nuevo Testamento. Se asignan a las tres polaridades sociales que hallamos en Gál 3,28: judíos y griegos, libres y esclavos, hombre y mujer. La exégesis neotestamentaria tomó parte en la revisión de nuestra imagen del judaísmo e intentó destapar y superar las tradiciones antijudías de la exégesis. Estas formas comprometidas de lectura del Nuevo Testamento dieron lugar incluso a las primeras descripciones sintéticas de la historia social.

El diálogo entre judíos y cristianos ha fomentado, sin lugar a dudas, la investigación socio-histórica. Este diálogo se encuentra tras la primera descripción sintética de una historia social del cristianismo primitivo realizada por E. W. Stegemann y W. W. Stegemann con el título *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (1995). Los judíos y los cristianos eran una minoría en el mundo antiguo. Con las convicciones que tenían, discrepaban de su entorno. La sociología del comportamiento desviado se convierte aquí en la guía de una síntesis del trabajo socio-histórico realizado hasta ahora.

Además, hay que añadir el impulso teológico de liberación que se dio. La

protesta contra la desigualdad de oportunidades en la vida nos sensibiliza para apreciar esta misma protesta en el pasado. Es verdad que hasta el presente no se ha planteado una descripción global en esta dirección, pero R. A. Horsley ha escrito importantes contribuciones en esta línea, entre las que destacamos su obra *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Resistance in Roman Palestine* (1987).

La teología feminista recibió un importante impulso a partir de las nuevas lecturas sociales de los textos neotestamentarios. Una temprana descripción global del cristianismo primitivo que, teniendo en cuenta el conjunto de la historia social del cristianismo primitivo, estudió monográficamente el papel de las mujeres en su seno se encuentra en la obra de E. Schüssler-Fiorenza titulada *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (1983).

La viveza de estos planteamientos tenía a menudo un revés, es decir, un aspecto negativo: la revalorización moralizadora de los debates científicos, en los que el criterio de lo políticamente correcto era más importante que la contribución objetiva para iluminar la historia.

c) La exégesis socio-científica

La dirección socio-científica abarca todos los trabajos que utilizan los modelos de las ciencias sociales generales, tanto de la sociología como de la antropología social o de la psicología social. Junto a mis trabajos, hemos de mencionar en primer lugar las magistrales contribuciones de W. A. Meeks. Su libro *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (1983) es una síntesis madura de la investigación socio-histórica de las comunidades paulinas. Para dar una visión panorámica de la variedad de ideas e investigaciones, no podemos referirnos en lo que sigue a cada una de las muchas contribuciones que se han hecho a la exégesis socio-histórica, por lo que nos limitaremos a hacer una lista de algunas teorías o partes de teoría de las ciencias sociales que han probado ser muy fecundas en el campo de la exégesis socio-histórica.

El concepto de carisma procede de la sociología del poder o dominio. La autoridad carismática es un tema importante en la sociología del cristianismo

primitivo: Jesús es el primer carismático, los apóstoles los segundos, y los demás cristianos los terceros. El carisma no está forzosamente en contra de la institucionalización. Incluso se mantendrá mediante la objetivación, sin degenerar en algo común: el carisma oficial es protegido institucionalmente en su carácter no trivial (W. Schluchter)^[31].

El análisis de roles y estatus ha resultado muy provechoso. La teoría de la disonancia de estatus libera de la asignación mecánica a estamentos y clases sociales. Precisamente los primeros cristianos, como se encontraban en las capas bajas y altas de la estructura social, se acomodaron de formas diversas según diferentes criterios. Nos encontramos, por ejemplo, con personas pudientes que, sin embargo, estaban políticamente marginadas (W. A. Meeks)^[32].

La gestación de la anomia, es decir, la sacudida de los valores y orientaciones tradicionales, explica mejor la aparición de nuevos movimientos que la teoría de la depauperación. Según E. Durkheim, la anomia surge por la movilidad social hacia arriba y hacia abajo, y se precipita por la movilidad local. El desarraigo social puede ser una consecuencia de la anomia. También el carácter carismático itinerante del cristianismo primitivo es una variante del desarraigo social (G. Theissen)^[33].

El cristianismo primitivo surgió a partir de uno de los muchos movimientos intrajudíos de renovación, que tienen muchas analogías en el mundo en relación con la colonización y la descolonización: los movimientos milenaristas, que esperan un cambio radical de todo y revitalizan las culturas autóctonas como defensa política frente a las culturas consideradas extranjeras (J. F. Gager)^[34].

El judaísmo y el cristianismo eran grupos marginados en la antigüedad. La pregunta por el modo en que se configura esta desviación constituye, por consiguiente, un tema importante del trabajo ya mencionado de E. W. y W. Stegemann. Una estrategia es la autoestigmatización, mediante la que uno se adhiere ostensiblemente a su rol de marginado, aunque no tenga ninguna posibilidad de ser reconocido en éste. También los cristianos practicaron esta estrategia (M. N. Ebertz y H. Mödritzer)^[35].

La iglesia y la secta constituyen una clásica distinción de las comunidades religiosas: la secta tiene una tensión más fuerte con respecto al mundo y una

mayor homogeneidad interna, mientras que la iglesia tiene una relación flexible con el mundo y una pluralidad interna. Algunos quieren explicar el cristianismo primitivo como una secta (del judaísmo o del mundo antiguo), pero ya desde muy temprano se admitió la pluralidad interna y se dio importancia al carácter mediador del cristianismo para los de fuera (R. Scroggs)^[36].

Las sociedades antiguas funcionan con redes flexibles de relaciones. Precisamente, estas redes jugaron un papel importante en el origen y la extensión del cristianismo primitivo. La misión y la acogida de las comunidades primitivas presupone unas estructuras de redes suprarregionales (D. Duling)^[37].

Las relaciones sociales estaban determinadas ampliamente por la relación patrón-cliente, mediante la que se creaba una relación de dependencia recíproca. El estatus será siempre otorgado por los superiores. ¿No entendería Jesús algo semejante a la relación patrón-cliente mediante su proclamación de un Reino de Dios para todo el mundo? (D. Crossan)^[38].

El comportamiento social seguía en la antigüedad mucho más que en nuestros tiempos modernos un código de vergüenza y honor; los pueblos antiguos viven en gran medida aún en una cultura de vergüenza, no de culpa, es decir, su comportamiento es controlado desde fuera. El prestigio y la importancia en el ámbito público poseen más valor que la sintonía con uno mismo. Por esta razón, se ha postulado la existencia entre los antiguos de un especial tipo de personalidad diádica (B. J. Malina)^[39].

Algunos de estos modelos generales proceden de la sociología general, mientras que otros derivan de la etnología o la antropología cultural. Por esto, algunos quieren distinguir netamente la exégesis antropológica cultural de la exégesis socio-histórica o bien comenzar un nuevo capítulo en la historia de la investigación con la entrada de la antropología cultural en la exégesis socio-histórica. Pero la antropología cultural pertenece desde el principio al programa de la historia social. Por esta razón, analizaremos en un último apartado la relación que existe entre ambas.

8. La historia social y la antropología cultural

La antropología cultural es una etnología que no se limita a la investigación de las culturas extranjeras, sino que incluye a todas las culturas, incluida la europea. Dentro de la propia cultura aborda especialmente las subculturas de las clases bajas, en las que se encuentran analogías con la magia, el curanderismo, la creencia en los espíritus, etc. Su contribución a la investigación del cristianismo primitivo reside sobre todo en que ayuda a clarificar el pasado con analogías procedentes de las culturas premodernas que aún existen o de las subculturas que se encuentran dentro del mundo moderno. A diferencia de la exégesis, obtiene sus conocimientos no sólo mediante la interpretación de textos, sino también mediante los estudios de campo, a través de la observación presencial y la conversación directa con otros hombres. Aporta como herencia propia una gran disciplina metódica para comprender lo ajeno, aunque no logra vencer completamente el eurocentrismo y el anacronismo en la etnología ni en la exégesis, puesto que las modernas ciencias sociales surgieron en Europa y en Estados Unidos y no pueden negar su contexto de origen. Su aplicación a culturas no europeas no deja de poseer un “reflejo eurocéntrico”, en cuanto que se aplica un método procedente de otra cultura a culturas que son diferentes. De igual modo, existe una distancia entre el método histórico y el pasado que mediante su ayuda se investiga, dado que la ciencia histórica investiga siempre el pasado con categorías que son ajenas a éste. La ciencia histórica es siempre un “anacronismo controlado”.

La antropología cultural cumple una doble función en la exégesis socio-histórica. Por un lado, tiene un lugar en el proceso de comparación. El método socio-histórico cuenta tanto con la comparación intracultural con analogías del mundo antiguo como también con la comparación intercultural con fenómenos que no pertenecen a ese mundo antiguo. Los fenómenos investigados etnológicamente se encuentran en este proceso al mismo nivel que los fenómenos comparables del cristianismo primitivo: los exorcismos en el cristianismo primitivo se comparan con los realizados en África y Asia, o el bautismo con los ritos de iniciación de otros pueblos. Por otro lado, la antropología cultural tiene su lugar en las interpretaciones generales de los resultados obtenidos socio-históricamente, en cuanto que ella no sólo emite su juicio sobre un único fenómeno, sino que desarrolla teorías sobre la totalidad del mundo antiguo o del mundo mediterráneo. Éste es efectivamente

el caso cuando, por ejemplo, conjetura la existencia de una diferencia esencial entre una sociedad mediterránea que se basa en la vergüenza y el honor, y la sociedad moderna, y la aplica al Nuevo Testamento o desarrolla teorías generales sobre el ritual que adjudica a los ritos un poder de transformación. Las teorías generales de un nivel alto de abstracción se aplican, en consecuencia, al cristianismo primitivo. Por tanto, deberíamos distinguir entre una aplicación concreta y una aplicación general de la antropología cultural en la exégesis socio-histórica. Esta distinción es realmente importante, porque muchas de las dificultades se deben solamente a la aplicación general de la antropología cultural, no a la comparación con fenómenos concretos.

Presentamos en el siguiente cuadro algunos ejemplos de una aplicación concreta de la antropología cultural. En él se encuentran unidas comparaciones intraculturales e interculturales, puesto que en esta interconexión son fecundas las comparaciones. Dado que en las comparaciones intraculturales, la situación (como también el contexto social global) es más o menos constante, lo que aquí nos interesa son sobre todo las diferencias; de igual modo, como en la comparación intercultural el contexto social es diferente a priori, lo que aquí nos interesa son las constantes. Pero se trata sólo de una diferencia gradual. Cada comparación puede acentuar lo convergente o lo divergente.

<i>Historia social mediante la valoración analítica y constructiva de las fuentes cristianas primitivas</i>	<i>Historia social mediante la comparación intracultural en el marco de la antigüedad</i>	<i>Antropología cultural mediante la comparación intercultural con los resultados de la investigación de campo</i>
El movimiento de Jesús analizado como movimiento de renovación intrajudío, que espera un cambio radical de todo con la irrupción del poder de Dios.	Analogías con otros movimientos judíos de renovación: los antiguos partidos religiosos de los esenios, los saduceos y los fariseos, como también los nuevos movimientos de los zelotas, los bautistas y los profetas de signos o señales.	Analogías con los movimientos quiliásticos o milenaristas y los movimientos nativos en el transcurso de la descolonización que se reúnen en torno a un profeta y aguardan un cambio radical de todo (W. E. Mühlmann, V. Lanternari) ⁴⁰ .
Desde la función social de los rituales, el bautismo, de ritual de conversión, se convierte en un ritual de iniciación. La Última Cena se transforma en un importantísimo ritual de integración social.	Analogías con el bautismo se encuentran en la consagración realizada en los misterios, así como la Última Cena tiene su analogía con el banquete cultural comunitario en las antiguas celebraciones, como también con todas las comidas rituales.	Implicaciones que tienen dentro de la sociedad (Ch. Strecker y V. Turner) ⁴¹ . Ritos que sólo se celebran una vez, como el bautismo, y ritos que se repiten, como la Última Cena, instauran diferentes tipos de religión (H. Whitehouse) ⁴² .

40 W. E. Mühlmann, Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen, Studien zur Soziologie der Revolution 1, Berlín 1961; V. Lanternari, Religiöse Freiheits und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, Soziologische Texte 33, Neuwied, sin fecha (edición original italiana, 1960).

41 Ch. Strecker, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, FRLANT 185, Gotinga 1999; V. Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Francfort-Nueva York 1989.

42 H. Whitehouse, Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity, Oxford 2000.

Las normas y los valores sociales son redefinidos en el movimiento de Jesús como una revolución carismática de los valores: se produce una transferencia hacia abajo de los valores de la alta sociedad y una ascensión de los valores de la clase baja.	Encontramos analogías con las escuelas filosóficas que enseñan la libertad para todos (<i>stoa</i>), la educación también para las mujeres (Musonio), y con ello realizan también una transferencia hacia abajo de los valores de la alta sociedad. Los cínicos practican la autoestigmatización como consciente desvergüenza propia de plebeyos.	El código <i>honor-vergüenza</i> de las sociedades premodernas y de la antigüedad se infringe en el cristianismo primitivo para que así sobresalga más la autoestigmatización (H. Mödritzer) ⁴³ .
En el cristianismo primitivo florece el entusiasmo que se fundamenta en un <i>estado alterado de la conciencia</i> : el hablar en lenguas y las visiones lo presuponen. La controversia en torno a la glosolalia indica la existencia de un conflicto de estatus dentro de la comunidad: ¿quién es un auténtico cristiano?	Las hijas de Job (en el <i>Testamento de Job</i>) conocen el hablar en lenguas como la lengua de los ángeles. Son protegidas de la enfermedad. Los paganos conocían el don de lenguas de Casandra.	Sobre el <i>estado alterado de la conciencia</i> encontramos muchas analogías interculturales: en el chamanismo ocupa el centro de la religión. Pero también en el moderno movimiento pentecostal florece el don de lenguas como una forma de experiencia intensa de religiosidad. Nos topamos aquí con un patrimonio religioso bio-psíquico (S. Vollenweider) ⁴⁴ .
Curaciones milagrosas: además de la curación inmediata, los milagros tienen en el cristianismo	Encontramos analogías con otros hacedores de milagros de la antigüedad: Hanina ben	Las curaciones simbólicas remiten a una <i>enfermedad</i> considerada como una categoría universal, en la

43 H. Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1994.

44 S. Vollenweider, “Aussergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese”, *EvTh* 65 (2005) 103-117.

primitivo un carácter simbólico; por lo menos legitiman el nuevo movimiento.	Dosa, en el judaísmo; Apolonio de Tiana y Vespasiano, entre los griegos y los romanos.	que la enfermedad orgánica y su valoración y tratamiento cultural constituyen una unidad. La curación simbólica remite a este tipo de <i>enfermedad</i> , no a la <i>enfermedad</i> simplemente física (J. Pilch) ⁴⁵
Los exorcismos y la creencia en los espíritus: los conflictos sociales y políticos se proyectan en los exorcismos como acciones simbólicas; el demonio llamado Legión simboliza también a los romanos (Mc 5,1-20).	Se encuentran analogías, por ejemplo, en un exorcista sirio llamado Luciano y en otro judío llamado Eleazar, según Josefo; Eleazar está orgulloso del dominio de Salomón sobre el mundo inferior frente al dominio de los romanos sobre el “mundo de arriba”.	Las tribus siberianas explican a menudo la manía u obsesión como algo causado por los demonios de una tribu vecina. Los conflictos interétnicos pueden reflejarse, por consiguiente, en una sintomática demonología.

45 J. Pilch, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Mineápolis 1989.

La cultura mediterránea sirve a menudo como un concepto global en el que puede contemplarse la cultura popular antigua y actual como una gran unidad. Estos conceptos globales son difíciles de verificar y funcionan a menudo ahistóricamente. Sin embargo, son de gran valía. Las útiles categorías de la relación patrón-cliente y el código vergüenza-honor ponen en nuestras manos valiosos medios de descripción, aunque no se esté convencido de que con ellas pueden contrastarse de forma general los mundos antiguo y moderno. Podríamos clasificar la antropología cultural general entre una teoría de la religión totalmente evolutiva (sobre la base de la psicología y la sociología de la evolución de la religión) y la historia social de comunidades religiosas concretas. Sin lugar a dudas, es más concreta que una teoría general que explique los fundamentos universales de la religión, pero también es, evidentemente, más general que una sociología del cristianismo primitivo, en cuanto que tiene en cuenta los valores culturales generales de la antigüedad en su evolución histórica. Esta consideración de la evolución histórica es además un desideratum frente a más de una

generalización. Precisamente, los recientes trabajos exegéticos inspirados en la antropología cultural muestran lo fructífero que es el enfoque histórico.^[40]

Llegamos al final de nuestro esbozo sobre el nacimiento de la exégesis socio-histórica. En todas partes se reconoce en ella una dimensión importante de la investigación histórico-crítica. Es muy apreciada por los teólogos que están comprometidos eclesialmente, pues pertenece a la importante ilustración de la Iglesia sobre ella misma. La teología y la fe se contemplan en ella en estrecha conexión con la vida de la Iglesia y de toda la sociedad. Cuando a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta di mis primeras lecciones sobre historia social en la universidad, me preguntó un colega: “¿No se te agotará la materia después de tres semanas?”. En una conferencia sobre los problemas sociales en las comunidades de Corinto, otro colega sostenía que no podíamos saber nada sobre ese asunto. Muchos veían el final de una teología referida a la trascendencia si las ideas religiosas se interpretaban en su contexto social, pero el hecho es que hasta el día de hoy el material no se ha agotado. Son pocos los conocimientos que poseemos, pero poco es más que nada. La teología aún sigue viva, y en sus reflexiones se refiere al totalmente Otro, al Trascendente. Precisamente, los especialistas en historia social se han mostrado frecuentemente como teólogos seriamente comprometidos. Es una idea realmente excelente rendir un homenaje al profesor R. Aguirre con un volumen de contribuciones realizadas desde la historia social y la antropología cultural, pues fue él quien introdujo la exégesis socio-histórica en España.

¹ El *Tractatus Theologico-Politicus* de Baruch Spinoza se publicó en 1670 bajo pseudónimo. En él reclama la necesidad de tener en cuenta las circunstancias en que se originó la Biblia. Muchas de las cosas que en ella se encuentran ya no tienen valor alguno, porque Dios se acomodó a la comprensión limitada de los hombres.

² M. Dibelius caracterizó a Johann Gottfried Herder en su obra *Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919, 41961, p. 4) con las siguientes palabras: “Su comprensión del folclore le abrió las puertas a la singularidad de la literatura popular religiosa; su comprensión de la ‘humanidad’ le hizo descubrir lo característico de este tipo de literatura; su sentido de la poesía popular le permitió darse cuenta de la cándida creatividad de los escritos bíblicos”.

³ Cf., por ejemplo, el ensayo del juicioso especialista, que murió muy joven, J. Paulsen,

Sozialgeschichtliche Auslegung des Neuen Testaments. Breifeit aus dem Kerke idealistischer Auslegungen, offenbaren neutestamentliche Texte durch die sozialgeschichtliche Exegese wieder ihre ursprüngliche Kraft und Bedeutung, Junge Kirche 54, 1993, pp. 601-602.604-606. ¿Se fundamenta el pathos de vencedor del subtítulo en la redacción? En todo caso, ilustra perfectamente el mito que hemos esbozado en este punto.

4 K. Berger, Der Zeltmacher Paulus und seine Resellen. Mir ersten Zeichen von Ermüdung: Eine umfassende Sozialgeschichte des Urchristentums, FAZ 21.12.95. En una recensión de la obra de W. E. Stegemann y W. Stegemann, Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo (1995), describe la historia social como “un producto o resultado del movimiento del Mayo del 68” y carece de los supuestos objetivos de actualización: “¿Es la historia social del cristianismo primitivo también la clave para todas las preguntas sobre la actualidad, la relevancia y el desarrollo del mensaje? Más bien, no es sino un mito que palidece”.

5 G. Theissen, “Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung”, en G. Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 29, Tubinga 31989, pp. 3-34; en p. 1: “El enfoque sociológico pertenece desde hace mucho tiempo al método histórico. No es ningún enfoque nuevo. Quien opina de forma diferente, cae en una ilusión óptica”. Actualmente, distingo entre un enfoque sociológico, que surgió hace tiempo, y su desarrollo en un método histórico-social, que surgió mucho después.

6 El librito se encuentra publicado en la Tyndale New Testament Lecture, que se fundó en 1957. Fue publicado en Alemania por una editorial conservadora con el título Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft, Wuppertal 1964.

7 G. Theissen, “Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum”, ZThK 70 (1973) 245-271 = Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tubinga 1979, pp. 79-105. Se reeditó cuatro veces en lengua inglesa: “Itinerant Radicalism”, RadRel 2 (1975) 84-93 = The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics. A Radical Religion Reader, Berkeley 1976, pp. 84-93; “The Wandering Radicals. Light shed by the sociology of literature in the early transmission of Jesus sayings”, en G. Theissen, Social Reality and Early Christians. Theology, Ethics and the World of the New Testament, Mineápolis 1992, pp. 33-59 = D. G. Horell (ed.), Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation, Edimburgo 1999, pp. 93-122.

8 La siguiente exposición se basa en la sobresaliente disertación doctoral que R. Hochschild realizó en la Universidad de Heidelberg con el título Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung, NTOA 42, Friburgo (Suiza) y Gotinga 1999. Para una extensa descripción de cada uno de los especialistas y las orientaciones de la investigación, véase esta obra. Se caracteriza porque también aplica el enfoque histórico-social a la investigación histórico-social del Nuevo Testamento: la historia de la investigación avanza mediante la sociología científica.

[9](#) F. Lücke, “Die freien Vereine. Ein notwendiges Capitel in der theologischen Moral. Erster, historischer und litterarischer Artikel, Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche 1 (1845) 1-25. Estos planteamientos fueron continuados posteriormente gracias al descubrimiento de nuevas fuentes por C. F. G. Heinrich. Cf., entre otras, “Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen”, ZWTh 19 (1876) 476-256. Cf., también, R. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, pp. 47-63.

[10](#) Cf. R. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, pp. 47-52.

[11](#) *Ibíd.*, pp. 69-75.

[12](#) A. Deissmann, “Das Urchristentum und die unteren Schichten”, VESK 19 (1908) 8-28 = Separatdruck Tubinga 1908; cf. R. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, pp. 103-115.

[13](#) Cf. R. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, pp. 115-130.

[14](#) *Ibíd.*, pp. 130-137.

[15](#) *Ibíd.*, pp. 92-103.

[16](#) A. von Harnack. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Urchristentum und Katholizismus, Leipzig 1910.

[17](#) F. Engels, Zur Geschichte des Urchristentums, Die Neue Zeit 13, 1 vol., 1894-1895. Sobre esto, cf. R. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, pp. 79-83.

[18](#) Cf. R. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, pp. 197-206.

[19](#) *Ibíd.*, pp. 154-165.

[20](#) La historia de las formas se abrió paso con M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, FRLANT 15, Gotinga 1911, aunque sus obras fundamentales se publicarían en 1919 y 1921. Sobre esto, cf. R. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, pp. 180-188.

21 Así O. Cullmann, “Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition” (1925), en O. Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübinga 1966, pp. 41-89, aquí p. 52.

22 E. Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum, 1921, p. 67. Sobre él, cf. Hochschild, o. c., pp. 188-197, quien comenta su trabajo bajo el título “Transzendente Gemeinschaftstheologie und sozialgeschichtliche Exegese”.

23 M. Dibelius tenía discípulos que estaban más interesados en aspectos histórico-sociales: H. D. Wendland (1900-1992) era al mismo tiempo profesor asociado de Nuevo Testamento y de ética social; H. Greeven escribió Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum (1935). Mi profesor Ph. Vielhauer era discípulo de M. Dibelius. Reaccionó positivamente a los primeros ensayos histórico-sociales, como también la escuela de Bultmann, a la que se sentía teológicamente afiliado.

24 Yo quería sinceramente estudiar sociología y psicología, pero mi padre no estaba dispuesto a costearme la carrera. También por propia convicción logré estudiar teología y pude hacer fructificar en el marco de la investigación neotestamentaria algo de mis primeros objetivos profesionales.

25 G. Theissen, “Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums”, NZStH 16 (1974) 35-56 = Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübinga 1979, pp. 55-76.

26 G. Theissen, “Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum”, ZThK 70 (1973) 245-271 = Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübinga 1979, pp. 79-105; Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, THE 194, Kaiser, Múnich 1977 = Gütersloh 71997.

27 S. R. Isenberg, “Millenarism in Greco-Roman Palestine”, Religion 4 (1974) 24-46; J. G. Gager, Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity, Englewood Cliffs, Nueva Jersey 1975, pp. 19-65; cf. G. Theissen, “Jesus –der Prophet einer millenaristischen Bewegung? Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einer sozialanthropologischen Deutung der Jesusbewegung”, EvTh 59 (1999) 402-415 = Jesus als historische Gestalt, FRLANT 202, Göttinga 2003, pp. 197-228.

28 G. Theissen, “Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen. Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums”, Kairos 17 (1975) 284-299 = Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübinga 1979, pp. 35-54.

29 R. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, pp. 212-214.

[30](#) *Ibíd.*, pp. 214-216.

[31](#) W. Schluchter, “Einleitung: Max Webers Analyse des antiken Christentums. Grundzüge eines unvollendeten Projekts”, en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Francfort 1985, pp. 11-71.

[32](#) W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983.

[33](#) G. Theissen, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.

[34](#) J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey 1975.

[35](#) M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, WUNT 45, Tubinga 1987; H. Mödritzer, *Stigma und Carisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums*, NTOA 28, Friburgo (Suiza) y Gotinga 1994.

[36](#) R. Scroggs, “The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement”, en *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, vol. 2, FS M. Smith, Leiden 1975, pp. 1-23. Cf. G. Theissen, *Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikt im frühen Urchristentum*, *Theologie und Gegenwart* 48, 2005, pp. 126-175.

[37](#) D. C. Duling, “Die Jesusbewegung und die Netzwerkanalyse”, en W. Stegemann, B. J. Malina y G. Theissen, *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, pp. 135-157.

[38](#) J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edimburgo 1991.

[39](#) B. J. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, Atlanta 1986.

[40](#) La recepción de los enfoques antropológico-culturales en Europa se caracteriza por una fuerte orientación histórica. Un ejemplo de esto puede encontrarse en las siguientes obras: Ch. Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus*, 1999; Ph. Esler, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Mineápolis 2003 (trad. española de J. Pérez Escobar, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006).

Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del diálogo

Halvor Moxnes

Profesor de Sagrada Escritura

Universidad de Oslo (Noruega)

¿Qué contribución hace una interpretación socio-científica del Nuevo Testamento a la hermenéutica teológica? Se trata de una buena pregunta, porque también la interpretación socio-científica tiene su lugar en las instituciones de enseñanza e investigación teológica. En estos contextos, nuestra interpretación tiene como objetivo no sólo conocer el Nuevo Testamento como documento histórico, sino comprender también su sentido e importancia para nuestro mundo contemporáneo. Por tanto, podemos concretar más nuestra cuestión y preguntarnos por los presupuestos teológicos que subyacen tras la utilización de los métodos y los modelos de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento, y, además, si existe una correspondencia entre métodos y hermenéutica de tal modo que la utilización de estos métodos y modelos contribuye a modos interpretativos que difieren de otros tipos de hermenéutica.

En este trabajo ubicaré los estudios que utilizan las ciencias sociales dentro del contexto histórico del desarrollo de la interpretación del Nuevo Testamento y la hermenéutica, y expondré las razones por las que ciertamente suministran un fundamento para una hermenéutica de gran relevancia para nuestro mundo contemporáneo. Partiré de las observaciones realizadas por R. Aguirre en una presentación y discusión exhaustivas sobre la utilización de

los métodos sociológicos en los estudios bíblicos^[1]. Sus puntos de vista fueron explicados con más detalle unos años más tarde por John H. Elliott^[2]. Aguirre resaltaba que el estudio sociológico de la Biblia tenía consecuencias teológicas. En efecto, el estudio sociológico de los textos bíblicos ponía de manifiesto que la revelación de Dios no aconteció de una forma “pura” o “abstracta”, sino que estaba históricamente condicionada. Elliott profundizó y desarrolló esta afirmación al hablar de la encarnación de la Palabra de Dios en la historia, no aparte de ella.

¿Qué relevancia tienen estas primeras puntualizaciones de Aguirre y Elliott para nuestras cuestiones? El término “encarnación” se refiere a la coexistencia de lo divino y lo humano. Se utiliza frecuentemente para referirse específicamente a Jesús, pero también puede aplicarse a la vida de los primeros cristianos, a la presencia de Dios en la situación social de su existencia. El objetivo de una interpretación es indagar y expresar esta coexistencia de lo divino y lo humano, por lo que la cuestión a la que hemos de dar una respuesta es la siguiente: ¿cómo contribuye la utilización de los métodos de las ciencias sociales a ese objetivo teológico?

La formulación de Elliott al hablar de “la autorrevelación de Dios en la historia, no aparte de ella”, expresa la tarea hermenéutica en términos explícitamente teológicos. Representa la versión cristiana de la historia de Hermes según la mitología griega. Su tarea consistía en explicar a los seres humanos las decisiones y los planes de los dioses del Olimpo, estableciendo así un puente de conexión entre el ámbito de lo divino y el ámbito de lo humano^[3]. Si el término hermenéutica se refiere a la relación entre un texto y aquellos que quieren entenderlo, la exigencia teológica afirma que el texto representa la autorrevelación de Dios. Lo que Aguirre y Elliott dicen concretamente es que el texto que debe interpretarse está localizado en la historia. ¿Qué implicaciones tiene esta posición para la hermenéutica como parte de una interpretación socio-científica? ¿Constituye esta afirmación una crítica de otros tipos de interpretación y hermenéutica?

Lo que dicen Aguirre y Elliott sugiere claramente que la utilización de los métodos en la interpretación de los textos bíblicos no es una cuestión meramente técnica. Tras las cuestiones de los métodos subyacen temas teológicos de gran importancia; concretamente, el tema de la relación entre lo

divino y lo humano, y la importancia de la historia en la comprensión de la revelación. No se trata de cuestiones novedosas. Este debate pertenece a la dilatada historia de los métodos de estudio del cristianismo primitivo. Por mi parte, creo que la interpretación que utiliza los métodos y los modelos de las ciencias sociales se encuentra en la tradición de la posición metodológica y teológica de Friedrich Schleiermacher de principios del siglo XIX. Schleiermacher realizó importantes contribuciones al estudio histórico del cristianismo primitivo. Sus obras influyeron en la investigación y hermenéutica bíblicas durante varias generaciones, especialmente en el seno del protestantismo liberal de los siglos XIX y XX. Su influencia se vio eclipsada por la teología dialéctica y kerigmática del siglo XX, pero actualmente está emergiendo un nuevo interés por sus obras.

1. Friedrich Schleiermacher

A Friedrich Schleiermacher (1768-1834) se le reconoce generalmente como fundador de la teología protestante moderna y, más allá de las divisiones confesionales, de la hermenéutica. A él se le atribuye (o se le acusa de) el hecho de haber desplazado el énfasis de una teología basada en la revelación sobrenatural a una basada en la experiencia religiosa del individuo. En sus *Discursos sobre la religión*, de 1799, la explica como experiencia de una dependencia radical, y en su obra *La fe cristiana* (1821-1822, ed. rev. 1830) define la teología como una reflexión sobre esa experiencia.

Schleiermacher no sólo defiende que la religión tiene su propio lugar específico en la subjetividad humana. En ocasiones pasada por alto, pero igualmente importante, es su afirmación de que la experiencia religiosa individual tiene su fundamento en las religiones como fenómenos históricos. Tanto en *Discursos sobre la religión* como en *La fe cristiana*, Schleiermacher entendía el cristianismo fundamentalmente como una realidad histórica^[4]. Su punto de partida no era la revelación de la Escritura, sino una combinación de experiencia individual con la experiencia histórica de Jesús como el redentor. En esta perspectiva, la historia, y especialmente la historia de Jesús y de las primeras formas de cristianismo, era de importancia decisiva. De aquí que Schleiermacher regresara frecuentemente a las cuestiones del sentido y la

forma de la historia.

Este énfasis en el papel constitutivo del fundador de una religión es lo que hacía tan interesantes las lecciones de Schleiermacher sobre el Jesús histórico, que representan un ejemplo de la importancia que la historia tiene en su teología. Además, sus enfoques metodológicos apuntan hacia la utilización moderna de los métodos de investigación social. Las lecciones sobre La vida de Jesús que impartió desde 1819 eran las primeras lecciones universitarias que se daban sobre esta materia. Entre períodos de descanso, repitió estas lecciones hasta 1832, justo un poco antes de su muerte, estableciendo así los estudios del Jesús histórico como tema normal dentro de los estudios teológicos. Aunque sus lecciones no se publicaron hasta 1864, a partir de las notas tomadas por sus alumnos, su obra sentó un precedente para presentaciones semejantes. Comienza con una introducción que sirve para ubicar sus lecciones en el contexto más amplio de la historia, la biografía y la antropología humana. Esta introducción no sólo servía para sus propias lecciones, sino también para el contexto cultural y metodológico de otros estudios sobre el Jesús histórico realizados en el siglo XIX. Habla de “ciertas cuestiones preliminares importantes” que han de afrontarse antes de abordar la específica cuestión de la biografía de Jesús. Se trata de aquellas cuestiones relacionadas con los temas generales de la interpretación y los presupuestos: “La primera consiste en ponernos de acuerdo en qué entendemos realmente por biografía, pues es esto lo que deseamos suministrar a la persona de Cristo”^[5].

Esta afirmación remite a la cuestión principal que hizo que los estudios sobre el Jesús histórico fueran tan polémicos en el siglo XIX. Schleiermacher quería escribir una biografía de Jesús al estilo de las biografías humanas, es decir, tratando a Jesús como un ser humano. La crítica que surgió contra Schleiermacher y los posteriores estudiosos del Jesús histórico residía en que convertían a Jesús en un ser solamente humano^[6]. Schleiermacher respondía que él sí reconocía una consciencia divina en Jesús, pero que, aun así, la biografía de Jesús tenía que escribirse de acuerdo con los mismos patrones empleados en las biografías de otros seres humanos. Por tanto, en su introducción Schleiermacher plantea la cuestión historiográfica: ¿cuáles son los aspectos y las teorías que están implicados en la redacción de una obra histórica; en este caso, la biografía de un individuo? El debate sobre qué

podía considerarse una historia “científica” había comenzado en la última mitad del siglo XVIII, y la historia en cuanto disciplina independiente era muy reciente. De aquí el apasionado debate que se desencadenó sobre los métodos y objetivos de la historia y no menos sobre la tarea del historiador^[7].

El debate de Schleiermacher sobre la tarea de la biografía le condujo a otra cuestión candente: “¿Cuál es la tarea real de una biografía que ha de coincidir totalmente con la idea de una descripción de la vida?”^[8]. ¿Cómo puede la descripción del biógrafo coincidir con la vida que describe? Este problema suscita una doble pregunta. En primer lugar, una de carácter antropológico, a saber, ¿desde qué presupuestos definimos qué es una vida humana? En segundo lugar, el problema metodológico que se le plantea al historiador: ¿cómo es posible aprehender la vida particular de un individuo?

Schleiermacher comienza el resumen de su segunda lección subrayando la forma en que entiende la vida de un individuo: “Ningún individuo puede ser arrancado de su tiempo, su edad y su pueblo” (“seiner Zeit, Alter und Volk”) ^[9]. En esta misma lección también dijo Schleiermacher que “el individuo viene a la existencia solamente en y mediante la vida común”. Schleiermacher desarrolla esta descripción del individuo no como un ser aislado, sino como parte de una entidad colectiva^[10]. El contexto de estas afirmaciones antropológicas se ubica en la transición de la Ilustración al romanticismo^[11]. Los filósofos de la Ilustración subrayaron la independencia del ser humano. En contraste, el romanticismo subrayaba la interdependencia de los seres humanos. Schleiermacher desarrolló este particular énfasis en la comprensión del individuo como parte de una vida común y colectiva de un modo que lo ubica en un determinado contexto. Existían muchos modos de enfocar la dependencia de una vida comunitaria, como por ejemplo desde el hogar y la comunidad local. Pero Schleiermacher prefirió expresar esta “vida comunitaria” como pueblo (Volk). En otras ocasiones lo combina (o utiliza) con los términos alternativos país (Land) o incluso nación (Nation). Emplea, por tanto, el término nacionalidad. Esta terminología refleja la posición que Schleiermacher tenía sobre las cuestiones políticas de su tiempo.

La descripción de Jesús en el seno de una nación y de un pueblo formaba parte de los argumentos con los que Schleiermacher sostenía su concepción

de una nación alemana. En esta época, es decir, a comienzos del siglo XIX, “Alemania” estaba dividida en trescientas entidades políticas diferentes y no existía una entidad política y culturalmente unificada. La conquista napoleónica, con el consiguiente control de grandes regiones de los diferentes estados alemanes desde 1806, impulsó el desarrollo de un movimiento nacional democrático. Schleiermacher era un entusiasta defensor de este movimiento y, por tanto, se da una fuerte correspondencia entre la presentación de la misión de Jesús hacia su “país” y “pueblo”, y lo que él ambicionaba para la Alemania de su tiempo. Así pues, esta presentación de Jesús formaba parte de su intento de crear una nueva subjetividad, una imagen de una persona humana que sirviera de modelo (Vorbild) de imitación en su propio contexto socio-cultural.

Schleiermacher estableció el fundamento del cristianismo como religión en una base histórica. La vida de Jesús y del cristianismo primitivo podía describirse como otro acontecimiento histórico. Este énfasis en la historia escrita era de gran importancia para el modo en que Schleiermacher quería conectar con la consciencia histórica de la modernidad^[12]. Pero el hecho de considerar a Jesús como un ser humano y escribir su biografía a partir de esto se encontró con la crítica de la teología, para la que la perspectiva de Schleiermacher eliminaba lo propiamente único y exclusivo de Jesús. En su respuesta, Schleiermacher sostenía que lo “especial” en el caso de Jesús podía expresarse con las teorías sociales generales sobre el individuo en su relación con la vida comunitaria. Entre las dos partes se da una doble relación: por una parte, la comunidad influye en el individuo, pero también, por otra, el individuo influye en la comunidad. Así como la comunidad tiene el poder de influir en el individuo, de igual modo el individuo tiene el poder de influir en la comunidad. Esta situación es cierta para todas las personas, sostenía Schleiermacher, pero la relación varía según el poder y la influencia que posea el individuo. Jesús se encontraba –como uno más– en el marco de esta doble relación de influencia recíproca entre individuo y comunidad, pero es posible pensar que en Cristo, más allá del alcance normal de cualquier individuo, se dio “una influencia de su actividad que se extiende sobre todos los pueblos y todas las épocas”^[13].

Sin embargo, esto no convierte a Jesús en un personaje “sobrenatural”. Schleiermacher establece una analogía con el concepto del “gran hombre”

(“Begriff des grossen Mannes”), es decir, con aquellas personas que han tenido una extraordinaria influencia en la sociedad, el Estado o la Iglesia. Con su extraordinario poder espiritual pudieron crear algo nuevo en la historia^[14]. Fue su consciencia de Dios lo que dio a Jesús tal poder, haciéndolo un ser único y exclusivo. De este modo, Jesús era un ejemplo de una existencia realmente auténtica, al tiempo que formaba parte de la comunidad. Los dos aspectos se unían en la influencia que tuvo en la vida comunitaria. En este punto, Schleiermacher intenta combinar el argumento general del “gran hombre” de la historia con el argumento más específicamente cristológico de Cristo como el redentor del mundo. Podemos ver en esto la respuesta que, en una obra histórica, da Schleiermacher al desafío que constituye representar a Jesús como encarnación de Dios.

2. La herencia de Schleiermacher

Este énfasis en Jesús como el punto de partida histórico con un rol normativo para el cristianismo, estudiado con los métodos utilizados para investigar la historia, la sociedad y la religión, tuvo una gran influencia en los estudios religiosos y teológicos del siglo XIX y comienzos del XX^[15]. Con diferentes matices, especialistas de gran relieve, como A. Ritschl, A. von Harnack y E. Troelsch, continuaron y desarrollaron el enfoque de Schleiermacher. La crisis de esta forma de teología es bien conocida; el pesimismo tras la Primera Guerra Mundial también produjo una quiebra de la unidad entre teología y cultura. Como consecuencia, la idea de la revelación de Dios en el texto como su Palabra sustituyó a la comprensión del cristianismo en categorías históricas. El fundamento ya no era el Jesús de la historia, sino el dogma cristológico. La identificación de Jesús con la existencia humana se vio sustituida por el énfasis en el kerigma de su divinidad. El Jesús histórico se hizo teológicamente irrelevante.

También es bien conocido que este proceso se desandó en parte, no tanto en la teología sistemática, sino en los estudios de Nuevo Testamento con la denominada “second quest” del Jesús histórico. Pero esta nueva búsqueda muestra semejanzas con la posición teológica dominante del período anterior. Su gran preocupación era mostrar la continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma. Por lo tanto, era el kerigma el que suministraba el

paradigma determinante del quehacer histórico. La denominada “third quest” dio un vuelco a este panorama, y se ha desarrollado en dos líneas diferentes. Una afirma que está interesada fundamentalmente en los aspectos históricos, no teológicos, relativos a Jesús. La otra utiliza el positivismo histórico para defender la presentación dogmática de Jesús^[16]. Dada esta situación, ¿puede la crítica socio-científica representar una alternativa mediante la elaboración de las intuiciones de Schleiermacher con respecto a la historia crítica y la reflexión teológica?

El principal punto de partida de la crítica socio-científica es la fundamental afirmación de Schleiermacher de que “ningún individuo puede ser arrancado de su tiempo, su edad y su pueblo”. Esta aseveración ubica el estudio de Jesús y del cristianismo primitivo en el marco de los estudios históricos de las sociedades humanas. Desde el punto de vista metodológico, ciertamente, las perspectivas de Schleiermacher requieren una mayor elaboración y complejidad. Lo que significa, doscientos años después del filósofo y teólogo alemán, que hemos de utilizar los métodos y modelos modernos para estudiar y entender las sociedades humanas, como por ejemplo los desarrollados en sociología, antropología social y psicología social. John H. Elliott nos suministra una clara presentación de los objetivos y medios para interpretar el Nuevo Testamento desde estas perspectivas en su obra *What is Social-Scientific Criticism?* (1993). Su presentación es especialmente valiosa, puesto que también coloca los logros metodológicos y exegéticos en el contexto de las cuestiones teológicas semejantes a las de Schleiermacher. En la verdadera elaboración de su tesis, según la cual Jesús debía ser comprendido en el contexto de su tiempo y su país, Schleiermacher parece haber estado excesivamente influido por su propia situación en la Alemania de su época. Los intérpretes modernos son mucho más conscientes de la distancia existente entre nuestras sociedades occidentales modernas y la antigua Palestina. De aquí que una de las cuestiones centrales ha sido encontrar aquellos métodos y modelos, especialmente procedentes de la antropología social y cultural, que sean apropiados para las sociedades y comunidades objeto de estudio, es decir, para las sociedades premodernas de la zona mediterránea^[17]. La descripción que Schleiermacher hace del individuo como una persona engastada en colectividades sociales durante un cierto período, encuentra su equivalencia moderna en las teorías sociales de la

“personalidad diádica”, que han jugado un importante papel en muchos estudios^[18]. Esta atención a la interdependencia humana es una de las perspectivas más importantes de la crítica socio-científica del Nuevo Testamento. Además, es en este punto en donde esta crítica ha planteado sus más fuertes objeciones contra la extendida idea de la independencia humana. Es ésta una idea que ha tenido una gran influencia desde la Ilustración del siglo XVIII hasta el neoliberalismo del siglo XX y que, lógicamente, ha coloreado muchos estudios sobre Jesús y los primeros cristianos.

Antes de regresar al debate de Elliott, profundizaré en lo anterior con un ejemplo. Con su fundamento en la antropología e historia de los pueblos mediterráneos, la crítica socio-científica del movimiento de Jesús ha comprendido el contexto social más importante para una persona según las categorías de casa y pueblo [ingl. village, en el sentido de lugar donde se vive, no en el sentido que le daba Schleiermacher]. Se trata, por tanto, de un contexto más específico que el más amplio de “pueblo” concebido por Schleiermacher. La casa y la familia se han convertido en una de las áreas más prometedoras en el estudio del cristianismo primitivo de estos años^[19]. En una sociedad con pocas de las instituciones y estructuras que damos por supuesto en las sociedades modernas, la casa tenía muchas funciones en los ámbitos político, social, económico y religioso, y jugaba un papel fundamental en la configuración de la mentalidad, la visión del mundo, la moral y los valores. Entrar en el mundo de la casa es adentrarse en un microcosmos, tanto como realidad social y como metáfora^[20]. Por tanto, nos suministra una lente mediante la que podemos estudiar una sociedad y una religión. Su carácter omnipresente, de continuidad y cambio a lo largo de la historia, hace de la casa una fecunda área de estudio.

Pero también es una desafiante área de estudio con respecto a Jesús, su movimiento y el cristianismo primitivo. Una vez establecida la centralidad de la casa en el contexto social de Jesús y de su movimiento, se ha producido frecuentemente la tendencia a presentar a Jesús como una persona plenamente integrada en esta estructura. Richard Horsley nos ofrece muchos ejemplos de esta tendencia en sus numerosos estudios sobre el contexto social de Jesús^[21]. Jesús es presentado como un reformador de los pueblos de Palestina explotados por las élites y “colonizados” por el Imperio romano. Presentar a Jesús como alguien identificado con las comunidades locales en

un contexto “nacional” puede responder hermenéuticamente al apoyo que necesitan los movimientos de liberación y las protestas populares en sociedades opresoras. Pero este enfoque tiene un punto bastante problemático, pues minimiza los conflictos de Jesús con las comunidades locales y lo presenta casi exclusivamente como un reformador de las tradiciones locales. Así, este punto de vista puede, de diversos modos, aproximarse a la posición idealista que tan intensamente critica, a saber, la casi impaciente identificación de Jesús con un “judaísmo” concebido en términos religiosos^[22]. A mi parecer, tal presentación equivale a decir, más o menos, que si Jesús formaba parte de un contexto cultural, entonces estaba totalmente determinado por él.

El panorama es muy similar en muchos debates sobre las relaciones de Jesús con la casa y la familia. Muchos biblistas subrayan la continuidad de la familia como institución y sostienen que Jesús tenía una actitud favorable hacia ella, utilizando, en consecuencia, esta idea como tesis en los debates actuales^[23]. Por mi parte, considero que no tienen suficientemente en cuenta la posibilidad de un cambio protagonizado por Jesús. Fundamento mi posición en una perspectiva similar a la de Schleiermacher cuando trata del modo en que las perspectivas de la historia y la biografía pueden aplicarse a Jesús. En la relación entre un individuo y la comunidad existe un doble aspecto que hemos de tener en cuenta. Así como la comunidad influye en el individuo, también existe la posibilidad de que el individuo pueda influir en la comunidad. Esta observación es válida para todas las personas, comenta Schleiermacher, no sólo para Jesús, pero la capacidad de influir en la comunidad varía dependiendo del poder del individuo. Tanto por las alteraciones sociales provocadas por Jesús en las casas como por las nuevas formas en que utiliza las metáforas de la casa, me parece que Jesús representaba una poliédrica ruptura con las estructuras tradicionales^[24]. El fuerte movimiento ascético y, especialmente, la ideología atestiguan la continuidad de este elemento de alteración, aunque no llegaría a ser un factor dominante en el posterior movimiento de Jesús y en el cristianismo primitivo.

3. La crítica socio-científica y sus implicaciones para la comprensión de la existencia cristiana

Cuando Elliott debate sobre las implicaciones teológicas de la utilización de la crítica socio-científica, podemos entender sus conclusiones como una expansión de la idea que Aguirre tiene de la encarnación. En el planteamiento de Elliott, la encarnación adquiere la forma de la integración de la fe en las formas sociales de la vida humana. Para Elliott, la contribución más importante de los estudios de la vida social reside en “que nos ayuda a comprender el cristianismo primitivo como un fenómeno que abarca totalmente la sociedad, la cultura y la religión”. Contra las acusaciones de que los estudios de textos religiosos desde las ciencias sociales conducen a un “reduccionismo”, Elliott introduce el término “correlación”, al afirmar que como resultado de estos estudios hemos logrado “una comprensión más rigurosa de la correlación del pensamiento religioso y de la fe con las realidades de la vida cotidiana del mundo antiguo”^[25]. En otro momento Elliott habla de “la relación entre la experiencia religiosa y la situación social”.

Este enfoque no sólo nos brinda una mejor comprensión del cristianismo primitivo, sino que también posee una gran relevancia en nuestra época. Al igual que Aguirre^[26], Elliott habla de “una analogía para la contextualización contemporánea de la teología y la espiritualidad”, y de cómo mediante las perspectivas de este enfoque “se ayuda a los creyentes de hoy día a comprender cómo su fe y espiritualidad están configuradas por las estructuras sociales, la experiencia social y los valores culturales”^[27]. De este modo, Elliott presenta el cristianismo primitivo, estudiado con la ayuda de las ciencias sociales, como período modelo para el cristianismo contemporáneo. Además, estos enfoques no reducen a los grupos del cristianismo primitivo a estructuras meramente sociales, sino que ayudan a ver su vida cotidiana en correlación con su pensamiento religioso y su fe. Por tanto, los estudios sociales e históricos se encuentran en una relación positiva, e incluso necesaria, con la fe y la espiritualidad de aquel tiempo, y, por analogía, también con el nuestro.

Cuando Elliott combina “experiencia religiosa y situación social” y habla de cómo la fe y la espiritualidad están configuradas por estructuras sociales y por la experiencia social y los valores culturales, está expresando lo que para él “es” el cristianismo. Describe la identidad cristiana como algo más que un “sistema de creencias” o conjunto de dogmas, en cuanto que está integrado en

la red de la vida social. De este modo, se da una correspondencia entre la utilización de los métodos y modelos de los estudios realizados desde las ciencias sociales y esta forma de entender el cristianismo. El carácter específico de la crítica desde las ciencias sociales reside en su estudio de los textos del cristianismo primitivo como expresión de la comunicación humana dentro de un contexto social y de un determinado período histórico. Los medios utilizados para estudiar la comunicación humana en un contexto social son los métodos y los modelos procedentes de las ciencias sociales, como la sociología, la antropología social y la psicología social. Dado que estudiamos el significado con la ayuda de modelos y métodos que reconocemos, se consigue una transferencia de significado mediante la mediación de un análisis similar de la relación entre el significado y el contexto en nuestra situación actual. Así pues, nos encontramos con el significado históricamente contextualizado del cristianismo primitivo mediante la toma de conciencia de cómo nos encontramos también nosotros contextualizados histórica y socialmente. De este modo, se da una correspondencia entre el modo en que analizamos el cristianismo primitivo y nuestro contexto actual. Es esta correspondencia la que hace posible una hermenéutica del diálogo y la que también representa una continuidad entre Schleiermacher y la crítica socio-científica del Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo.

4. De una hermenéutica de aplicación a una hermenéutica de diálogo

En su estudio de 1985, Aguirre distingue entre dos tipos de hermenéutica al decir que “el creyente no aplica el texto a su realidad, sino que discierne su realidad con la ayuda del texto”^[28]. La primera posición, la hermenéutica como aplicación del texto, equivale a tratar el texto como una realidad a-histórica; para ella es posible encontrar un significado “puro” en el texto. En la historia de la interpretación, esta posición se identifica con la teología dialéctica o kerigmática. Considera el texto como una instancia de autoridad que puede aplicarse inmediatamente al lector o al oyente. En contraste, cuando Aguirre dice que el creyente puede discernir su realidad (¿existencia?) con la ayuda del texto, está implicando con ello que existe una

relación dialógica entre un texto interpretado en su sentido histórico y el lector u oyente.

Esta perspectiva ha sido desarrollada por Philip Esler en su obra *New Testament Theology. Communion and Community* (2005). Esler ha hecho de la hermenéutica del diálogo el fundamento de su estudio de la teología del Nuevo Testamento. El libro se basa en sus numerosos estudios del Nuevo Testamento desde su contexto socio-cultural, que ha realizado aplicando rigurosamente los métodos de las ciencias sociales^[29]. Su principal interés se centra en el significado histórico de estos textos como expresión de la comunicación entre los autores y los destinatarios. Afirma que una teología basada en estos estudios, en los que se reflejan las relaciones interpersonales en un distante contexto mediterráneo, puede ponerse en contacto directo con los lectores actuales mediante una interacción dialógica. Su principal modelo para esta forma de hermenéutica se inspira en Schleiermacher. En contra de la opinión de autores de relieve, Esler considera que su contribución más relevante fue la importancia que dio a los aspectos dialógicos y orales de la hermenéutica^[30]. Con su lectura de Schleiermacher, Esler quería comprender la comunicación como un fenómeno universal, y, sobre todo, la comunicación dialógica y la conversación. Esta atención a la comunicación interpersonal que encontramos en las teorías de Esler se corresponde con la importancia que Schleiermacher daba a la interdependencia entre una persona y su ambiente en sus lecciones sobre el Jesús histórico.

De hecho, se dan muchas semejanzas entre la discusión de Schleiermacher sobre qué significa escribir la biografía de una persona en estas lecciones que impartió por primera vez en 1819 y las notas que escribió para otras lecciones sobre hermenéutica preguntándose por el modo de asir lo peculiar de un autor, que también datan de 1819^[31]. Para escribir la biografía de una persona se requería comprender la totalidad de esa persona, asir su unidad más íntima. De igual modo, cuando Schleiermacher habla de comprender a un autor, comenta la posibilidad de conocer “la personalidad total” de éste^[32]. En ambos casos, Schleiermacher habla de la necesidad de conocer mejor por dentro a la persona o autor en cuanto individuo^[33], una tarea que debe completarse mediante métodos comparativos que ubiquen a la persona o autor bajo un tipo general, como hace él con Jesús, por ejemplo, al

presentarlo como modelo de “gran hombre”. Así, Schleiermacher describe la elaboración de la biografía de una persona y la interpretación de un autor en términos semejantes: en ambos casos se trata de procesos por los que se comprende a las personas mediante sus relaciones interpersonales o su compromiso en una acción comunicativa.

El enfoque de Esler marca con estacas la posición teológicamente relevante de una lectura histórica y socio-cultural de los textos bíblicos que se encuentra en claro contraste con muchos paradigmas académicamente dominantes. En primer lugar, subraya el significado histórico de los textos y, por tanto, la dura tarea de la investigación histórica, en contra de aquellos enfoques que, como el “reader-response” (respuesta-reacción del lector), minimizan la relevancia de la historia. En segundo lugar, se opone a un enfoque que se centre en cuestiones o ideas teológicas aisladas dentro de los textos. Esler quiere retornar a “la ‘religión’ de la persona normal”^[34], que abarca “no sólo las ideas, sino también las creencias, los valores, las aspiraciones, los roles y las prácticas (en la vida de cada día o en contextos litúrgicos), las emociones, la experiencia y la identidad”. Esta descripción se parece bastante a la de Elliott (cf. supra) e integra tanto las antiguas formas de vida religiosa como las modernas. Esta manera de entender la religión requiere métodos y perspectivas que estudien a las personas y su religión en sus relaciones interpersonales y sus contextos sociales. En tercer lugar, el enfoque de Esler rompe con la práctica que hace a los teólogos los principales destinatarios del “significado teológico” de los textos, que debe ser “aplicado” a los destinatarios contemporáneos. Si el objetivo de la interpretación es encontrar “la religión de la persona normal”, estas personas normales de hoy en día pueden conectar perfectamente con los textos históricos y su significado a partir de su propia experiencia.

Esler nos da un ejemplo de esta comunicación dialógica en su interpretación de la carta de Pablo a los Romanos^[35]. Parte del deseo de incrementar el impacto que los escritos del Nuevo Testamento “podrían tener en la identidad y experiencia cristianas de nuestro tiempo”^[36]. Su objetivo es comprobar si la teología bíblica puede jugar un papel importante en el modo de responder al odio y la violencia interétnicos de nuestro mundo. Para plantear esta cuestión tan específica, Esler necesita una respuesta específica sobre los métodos de investigación y a la que las Escrituras puedan resultarle

útiles. En primer lugar, una investigación de esta índole necesita un marco teórico para el estudio de los textos que tenga cierta correspondencia con los conflictos actuales, especialmente con los relacionados con la identidad, la etnicidad y los conflictos étnicos. Además, también requiere un estudio rigurosamente histórico de los textos para ver si en ellos se debaten también unos problemas similares. Esta exigencia obliga a Esler a desechar la Carta a los Gálatas, puesto que en ella Pablo parece provocar e incrementar los conflictos interétnicos entre creyentes en Cristo que no eran judeos y aquellos que sí lo eran, y también con los judeos que no creían en Cristo. Pero la Carta a los Romanos presenta un texto muy adecuado, puesto que en ella Pablo intentaba resolver los conflictos entre creyentes judeos y no judeos.

La hermenéutica de Schleiermacher del diálogo interpersonal ayuda a Esler de dos modos; concretamente, a comprender la carta de Pablo como un medio de comunicación con un grupo de personas y también a comprender la relación entre Pablo y los lectores modernos como una comunicación dialógica^[37]. Un posible modo de conceptualizar esta comunicación es a través de la memoria. La memoria juega un papel importante en el uso de la historia dentro de una comunidad, puesto que las memorias de las personas o de los acontecimientos históricos se configuran y reconfiguran para dar sentido a la situación actual en que se encuentra el grupo.

Leer la Carta a los Romanos desde el punto de vista de la identidad y la etnicidad nos obliga a ir más allá de una lectura que reduce su contenido a unos cuantos temas teológicos. Ha de estudiarse en el marco del contexto cultural del mundo mediterráneo del siglo I. Para Schleiermacher, se trataría de abordar las cuestiones “gramaticales” o “externas”. Para Esler, consiste en estudiar las cuestiones de la composición étnica de Roma, las definiciones culturales de etnicidad y los modelos de las relaciones y los conflictos sociales. Para comprometerse en un diálogo con Pablo es necesario estudiar los problemas contemporáneos con unos similares conjuntos de preguntas y métodos. Utilizando las teorías de los especialistas en ciencias sociales en su lectura e interpretación de la Carta a los Romanos, Esler pudo darse cuenta de que en ella se encuentran modelos de solución a los conflictos étnicos que también son útiles para nuestra época: unir a los grupos en conflicto en un nuevo grupo y crear “una nueva identidad endogrupal”. Al mismo tiempo, Esler descubrió que Pablo no intentó eliminar las identidades étnicas de los

antiguos subgrupos, sino que, antes bien, las admitía en su carácter irreductible.

De este modo, las experiencias contemporáneas y las perspectivas teóricas modernas se ponen en diálogo con los textos de Pablo, que son leídos no como instancia de autoridad, sino como expresión del diálogo de su propio tiempo. Este enfoque hace también posible que veamos las exhortaciones de Pablo al amor (ágape) no como un ideal abstracto, sino en cuanto relacionado directamente con las crisis provocadas por el problema de la identidad y los conflictos étnicos. Interpretado ante el trasfondo de la situación actual, el “amor” deja de ser una idea abstracta general y recibe un significado específico en el contexto de los conflictos sociales.

Ya podemos regresar a la cuestión que planteamos al comienzo: ¿qué contribución hace la crítica socio-científica a la hermenéutica? Los estudios contemporáneos que utilizan los métodos y modelos de las ciencias sociales representan una renovación del énfasis que ponía Schleiermacher en ver a Jesús y al cristianismo primitivo en su contexto histórico y social. Estos métodos hacen posible un estudio más riguroso y analítico del modo en que las identidades cristianas se expresaban en las interacciones con sus ambientes. Este enfoque y sus reconstrucciones resultantes del cristianismo primitivo nos suministran paralelos para interpretar nuestra situación contemporánea. Nos desafían a comprender nuestra situación como una interacción con un contexto social y religioso. El modelo histórico representado por la crítica socio-científica nos sugiere responder a una situación plural con una hermenéutica del diálogo en lugar de con una hermenéutica de confrontación y de cierre.

Esta forma de hermenéutica es hoy día más necesaria incluso que en 1985, cuando Aguirre expuso la tesis de que una hermenéutica dialógica debía incluir la participación de gentes de diferentes culturas y experiencias sociales. La tradicional interpretación histórico-crítica del Nuevo Testamento ha privilegiado una interpretación intelectual “occidental”, que ha sido considerada como propia de la “modernidad”. Esta interpretación ha sido considerada la expresión más elevada de una investigación pura y carente de prejuicios, mientras que a otras se les ha concedido una validez limitada, una apreciación que se expresaba etiquetándolas como “contextuales”. La interpretación inspirada en las ciencias sociales ha acabado con esta

distinción. Los mensajes de los textos de la Biblia no son afirmaciones teológicas aisladas, sino comunicaciones entre personas en un determinado contexto social. Al centrarse en los grupos sociales, la crítica socio-científica no sólo está interesada en las élites, sino que da relieve a los “creyentes normales” como miembros que participan en el proceso de comunicación. Estos estudios históricos del contexto social de la fe nos desafían a mostrar una consciencia similar del contexto de los intérpretes y lectores contemporáneos. Al estudiar el modo en que Jesús y los primeros cristianos se ubicaron en sus contextos, llegamos también a darnos cuenta de nuestra propia ubicación social y cultural. Además, abre las puertas a una democratización del proceso hermenéutico al incluir también una lectura o interpretación popular de la Biblia^[38]. Para ser honesta con sus propias perspectivas, una crítica socio-científica debe entrar en diálogo con lectores normales y comprometidos.

Estas perspectivas abren también las puertas al diálogo intercultural entre lectores de diferentes contextos que comparten su experiencia lectora desde lugares diversos. Si Aguirre hubiera escrito su artículo en nuestros días, con toda seguridad habría contado con la necesidad de incluir también a judíos y musulmanes en este diálogo. Philip Esler da un primer paso en esta dirección^[39] al sugerir que la lectura de Romanos desde la perspectiva de la minoría cristiana en el seno del Imperio romano puede ayudar a los cristianos a identificarse con la situación de las minorías étnicas y religiosas de la Europa contemporánea, haciendo posible así un diálogo sobre una base más igualitaria. Creo que uno de los principales desafíos de la interpretación socio-científica de los textos del cristianismo primitivo para el futuro consiste en desarrollar estas consecuencias hermenéuticas que son inherentes a sus métodos y perspectivas.

¹ Cf. Rafael Aguirre, “El método sociológico en los estudios bíblicos”, *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 305-331, aquí 330-331.

² Cf. John H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, Fortress, Mineápolis 1993, p. 105

³ Cf. Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics, SCM*, Londres 1991, p. 1.

[4](#) Cf. Markus Schröder, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums*, BHT 96, Mohr, Tübinga 1996, pp. 1-11; Wilhelm Pauck, “Schleiermacher’s Conception of History and Church History”, en W. Pauck, *From Luther to Tillich*, Harper, San Francisco 1984, pp. 67-79.

[5](#) Cf. Friedrich Schleiermacher, *The Life of Jesus*, ed. de J. C. Verheyden, Fortress, Filadelfia 1975, p. 3.

[6](#) *Ibíd.*, p. 13.

[7](#) Cf. Halvor Moxnes, “The Historical Jesus: From Master narrative to Cultural Context”, *Biblical Theology Bulletin* 28 (1999) 135-149, aquí 135-137.

[8](#) Cf. Schleiermacher, o. c., p. 8.

[9](#) *Ibíd.*

[10](#) “Sin embargo, no podemos pensar en un individuo sin pensar al mismo tiempo que está relacionado con las condiciones generales que determinan su existencia... El individuo viene a la existencia solamente en y mediante la vida común, que es una relación fija e inalterable; todo individuo en proceso de desarrollo es al mismo tiempo resultado de una vida en común” (Schleiermacher, o. c., p. 9).

[11](#) Cf. Kurt Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1986, pp. 245-247.

[12](#) Cf. Schröder, o. c., pp. 124-125.

[13](#) Schleiermacher, *The Life...*, o. c., p. 13.

[14](#) Cf. Schröder, o. c., pp. 171-172.

[15](#) *Ibíd.*, pp. 5-9.

[16](#) Cf. Moxnes, “The historical Jesus...”, a. c., véase n. 7.

[17](#) Cf. Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox, Louisville 1993 (ed. rev.), pp. 1-27 [traducción española: *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995].

[18](#) *Ibíd.*, pp. 63-89.

[19](#) Cf. David L. Balch – Carolyn Osiek (eds.), *Early Christiana Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Eerdmans, Grand Rapids 2003; Carolyn Osiek – Margaret MacDonald, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007.

[20](#) Cf. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian families. Families as Social Reality and Metaphor*, Routledge, Londres 1997.

[21](#) Cf., por ejemplo, Richard A. Horsley, *Jesus y el Imperio: El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Verbo Divino, Estella 2003.

[22](#) *Ibíd.*, pp. 1-14.

[23](#) Cf. Moxnes, *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*, Westminster John Knox, Louisville y Londres 2003, pp. 64-67 (trad. española: *Poner a Jesus en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2005).

[24](#) *Ibíd.*, pp. 46-71. Santiago Guijarro defiende una opinión diferente, pues sostiene que la crítica que se hace a las familias en algunos pasajes evangélicos está provocada por las actitudes de algunas familias, debidas a los conflictos que la llamada de Jesús suscitaba en ellas.

[25](#) Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, p. 35.

[26](#) “El método...”, a. c., p. 330.

[27](#) Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, p. 105.

[28](#) “El método...”, a. c., p. 330.

29 Cf. Philip F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lukan Theology*, SNTSMS 57, Cambridge University Press, Cambridge 1987; *The First Christians in Their Social World: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Routledge, Londres 1994; *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, trad. de José Pérez Escobar, Verbo Divino, Estella 2006.

30 Cf. Esler, *New Testament Theology. Communion and Community*, Fortress, Mineápolis 2005, pp. 119-147.

31 *Ibíd.*, p. 127.

32 *Ibíd.*, p. 130.

33 *Ibíd.*, p. 133.

34 *Ibíd.*, p. 274.

35 Véase n. 29.

36 Esler, *New Testament Theology...*, p. 273.

37 La discusión de Esler sobre esta relación entre los lectores modernos y Pablo se fundamenta en su tesis fundamental (cf. o. c., 2005, pp. 191-254) de que es posible comunicarse con los muertos. En su sentido pleno esta convicción se encuentra en el contexto de la creencia en que los autores del Nuevo Testamento “siguen viviendo en Dios” (o. c., 2005, p. 229). Sin embargo, esta posición creyente no es absolutamente necesaria, pues la comunicación puede también explicarse en términos de memoria colectiva (*ibíd.*, pp. 217-225).

38 Cf. Aguirre, a. c., p. 312.

39 Cf. Esler, *New Testament Theology...*, 2005, pp. 279-282.

La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método

John H. Elliott

Profesor emérito de Sagrada Escritura

Universidad de San Francisco (California)

Desde principios de los años setenta se añadió otra forma de análisis a la metodología clásica utilizada en la interpretación de la Biblia. Desarrollada y refinada a lo largo de las tres décadas pasadas, actualmente se le denomina “Social-Scientific Criticism (SSC)” [“crítica socio-científica”], un nombre que la identifica como otra de las subdisciplinas exegéticas, conjuntamente con la crítica textual, la crítica literaria, la crítica de las formas, la crítica de la tradición y la redacción, la crítica retórica, etc. En mi obra de 1993 titulada *What is Social-Scientific Criticism?*, definí la crítica social en los siguientes términos:

“La crítica socio-científica de la Biblia es aquella fase de la tarea exegética que analiza las dimensiones sociales y culturales del texto y también las de su contexto ambiental mediante la utilización de las perspectivas, la teoría, los modelos y la investigación de las ciencias sociales. Como parte integrante del método histórico crítico, la crítica socio-científica investiga los textos bíblicos como significativas configuraciones del lenguaje destinadas a servir de comunicación entre los autores y los destinatarios. En este proceso, estudia no sólo (1) los aspectos sociales de la forma y el contenido de un texto, sino también los factores condicionantes y las consecuencias pretendidas

del proceso de comunicación; (2) la correlación entre las dimensiones lingüísticas, literarias, teológicas (ideológicas) y sociales del texto; y (3) el modo en que esta comunicación textual es al mismo tiempo un reflejo y una respuesta a un determinado contexto social y cultural, es decir, el modo en que fue planeado para que sirviera como vehículo efectivo de interacción social y como instrumento con consecuencias sociales, literarias y teológicas”^[1].

La crítica socio-científica es una subdisciplina exegética, no un paradigma metodológico nuevo o independiente. Complementa otras operaciones del método histórico crítico sometiendo al examen de las ciencias sociales los textos y su contexto geográfico, histórico, económico, social, político y cultural (que incluye el contexto “religioso”). Las cuestiones que plantea a este par de objetos del análisis y los instrumentos de investigación son los propios de las ciencias sociales, especialmente de la sociología y la antropología cultural. En la obra que publiqué en 1993 abordo las características de este método, la historia de su desarrollo, sus presupuestos y procedimientos, sus especialistas y publicaciones, así como su valoración y sus resultados. Esta obra continúa siendo el estudio más completo de este método hasta la fecha^[2].

En las últimas tres décadas hemos asistido a una constante y creciente riada de estudios realizados desde este enfoque. Entre las obras representativas e influyentes del período inicial encontramos las siguientes: el trabajo de Wayne Meeks sobre la perspectiva sectaria del evangelio de Juan^[3] y su posterior estudio sobre la misión paulina como fenómeno urbano^[4]; el estudio de Gerd Theissen sobre las dinámicas sociales del movimiento de Jesús en Palestina y Corinto^[5]; el trabajo de Fernando Belo sobre el sistema de deudas que subyace en el evangelio de Marcos^[6]; el comentario de John Gager sobre el Apocalipsis^[7]; mi propio estudio sobre 1 Pe como producto de un grupo sectario originario de Israel que intenta ofrecer a los paganos y los extranjeros residentes en la sociedad un lugar de pertenencia y de aceptación social^[8], y la descripción que hace Bruce J. Malina de las formas de percibir la vida, los valores, los sistemas culturales de escritura y las estrategias sociales características del antiguo Mediterráneo^[9]. Estos esfuerzos pioneros^[10] eran diversos y diferentes con

respecto al objeto de su atención, el tipo de investigación social y sus métodos de análisis, pero todos contribuyeron a crear un fundamento sobre el que se construiría una multitud de estudios posteriores^[11].

En este artículo quiero echar una mirada a los últimos treinta años, recordando el papel que los diversos grupos han jugado en el desarrollo y el refinamiento de este trabajo exegetico interdisciplinar. Estoy seguro de que los destinatarios de nuestro reconocimiento, al igual que yo, comparten la convicción de que el estudio bíblico se hace mucho mejor en colaboración, tanto en círculos exegeticos como en el seno de las iglesias. Por consiguiente, en la exposición panorámica que sigue me centraré más en los grupos que en los individuos. Más concretamente, describiré los proyectos de grupo en los que personalmente he estado implicado, dejando que sean otros quienes completen el cuadro más amplio. Los cuatro grupos que mencionaré se unieron en circunstancias y lugares diferentes, pero todos estaban relacionados por unos semejantes intereses y objetivos interdisciplinares.

El primer grupo estaba formado por un puñado de exégetas de la zona de la bahía de San Francisco (Estados Unidos) que se habían unido a principios de los años setenta en conjunción con la protesta contra la guerra de Vietnam. La escalada de la “acción policial” (entiéndase: guerra encubierta) de Estados Unidos en Vietnam había provocado gigantescas manifestaciones de protesta tanto en los mismos Estados Unidos como en otras partes del mundo. Muchos de nosotros, teólogos y miembros del clero de la zona de la bahía de San Francisco, que participamos en estas manifestaciones, nos dimos cuenta rápidamente de que la tarea de ayudar a los feligreses y los estudiantes para que entendieran las raíces y las ramificaciones de esta guerra era realmente desoladora. La complejidad de los aspectos que rodeaban el tema de la guerra suscitaba una enorme cantidad de cuestiones económicas, políticas, sociales y culturales, que nosotros, en cuanto teólogos que habíamos estudiado en seminarios, no estábamos preparados para responder. Llegamos a estar de acuerdo en que sólo podría entenderse esta guerra a la luz de su contexto histórico, económico, político, social y cultural, y que la familiarización con las ciencias sociales era fundamental para tal empresa. También fuimos viendo claramente que este análisis interdisciplinar era esencial para el estudio de cualquier crisis social, incluyendo las del antiguo período bíblico, que era el objeto de nuestra investigación y docencia. Así que en torno a 1970

varios exégetas decidimos formar un grupo de investigación con el objetivo de complementar la exégesis bíblica tradicional de la Biblia y del mundo bíblico con el enfoque, las perspectivas y los métodos de las ciencias sociales. Puesto que los miembros de este grupo no sólo procedían de los institutos de la Graduate Theological Union de Berkeley, sino también de otras instituciones de la zona más extensa de la bahía de San Francisco, le pusimos el nombre de “The Bay Area Seminar for Theology and Related Disciplines” o, abreviadamente, BASTARDs. Al comienzo nos centramos en comparar la guerra de Vietnam con otra guerra de liberación, a saber, la antigua revuelta de los macabeos. La cuestión general que nos planteamos era qué factores debíamos tener en cuenta para comprender estos sucesos sociales, es decir, sus causas, características y consecuencias. Posteriormente, viramos hacia las cuestiones que se planteaban en nuestros propios campos de estudio del Antiguo y Nuevo Testamento. Al núcleo original, que estaba formado por Norman Gottwald, John Pairman Brown, Herman Waetjen y yo, se unieron con el tiempo Marvin Chaney, Antoinette Wire, los licenciados Rick Cassidy y Carlos Abessami, así como profesores visitantes de paso por Berkeley, como Howard Clark Kee y Walter Wink. El grupo se reunió con regularidad hasta finales de los años setenta. Las primeras publicaciones que vieron la luz gracias a la colaboración del grupo fueron *Tribes of Yahweh* de Norman Gottwald (1979), mi obra *A Home for the Homeless* (1981) [Un hogar para los que no tienen patria ni hogar, 1995], la “lectura socio-política del evangelio de Marcos” *A Reordering of Power* (1989), de Herman Waejten, y las revistas *Radical Religion* y *Radical Religion Reader* (1975). La traducción portuguesa de las obras de Gottwald (1985) y la mía (1985) aparecieron en la serie portuguesa interdisciplinar *Coleção Bíblia e Sociologia*. Los miembros del grupo también ofrecieron su ayuda práctica y teológica a las iglesias y sinagogas de Berkeley y de la zona de la bahía que estaban dando refugio, por su derecho de santuario, al personal militar que se oponía a la guerra y se habían declarado objetores de conciencia. En la siguiente década, los miembros de este grupo ayudaron a las mismas comunidades religiosas en el ejercicio de su derecho de santuario, acogiendo en esta ocasión a los refugiados salvadoreños que huían de la guerra civil y buscaban asilo en Estados Unidos^{[12](#)}. El grupo dejó de reunirse con regularidad a principios de los años ochenta. Además de la ayuda que prestó

a sus miembros al unir el compromiso político y la reflexión sociológica y teológica, produjo numerosas obras que introdujeron aire fresco y nuevas líneas sociológicas de investigación en la interpretación bíblica^[13].

También a principios de los años setenta se creó otro grupo de especialistas de Nuevo Testamento e historiadores de la Iglesia primitiva bajo los auspicios de la Society of Biblical Literature (SBL). Tras una primera reunión en el encuentro anual de la SBL en 1972, un grupo formado por diecisiete especialistas, entre los que me encontraba yo, nos reunimos al siguiente año y creamos un grupo de trabajo sobre el mundo social del cristianismo primitivo (Social World of Early Christianity). Con Wayne Meeks y Leander Keck como codirectores, el interés general del grupo era realizar una “descripción social del cristianismo primitivo”. Entre los varios posibles objetivos de esta descripción social^[14], el grupo optó por examinar la formación y la historia social del cristianismo en una región específica de la ribera mediterránea cuyo centro era Antioquía. Para la elaboración de una bibliografía de trabajo, suministré al grupo la compilada por el Bay Area Seminar. Cuatro años de artículos sobre Antioquía culminaron en el volumen de Wayne Meeks y Robert Wilken titulado *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Scholars Press, Missoula, MT 1978). Aunque este estudio no estaba hecho desde la perspectiva de las ciencias sociales ni tenía un interés específico en ellas, no obstante incluía bastantes aspectos de índole social sobre la situación en Antioquía.

Este grupo, que cambió de sede a lo largo de los siguientes cinco años, dio un giro interesante en 1983 al dividirse en dos grupos independientes denominados ahora “consultations” (“foros”). Con diferencias sobre cuestiones metodológicas, así como sobre teorías y modelos –tanto si eran o no conscientes y explícitos sobre su utilización–, un foro se dio el nombre de “Social Sciences and New Testament Consultation” (“Foro sobre Ciencias Sociales y Nuevo Testamento”), mientras que el otro se denominó “Social History of Early Christianity Consultation” (Foro sobre la Historia Social del Cristianismo Primitivo). El primer grupo estaba convencido de que era necesario tener claros los presupuestos o precomprensiones sociales, así como la teoría social y los modelos sociales, incluso con anterioridad al acto de recopilar los datos, puesto que todo datum es, técnicamente hablando, un “algo determinado” por una hipótesis o un producto de ella. La clarificación

de las hipótesis sociológicas al comenzar una investigación, conjuntamente con los modelos que las hacen operativas, nos permite probar y evaluar las conclusiones, así como la “adecuación” entre los datos y los modelos. De este modo, la interpretación se aparta de las impresiones y conjeturas subjetivas^[15]. El otro grupo pensaba que era innecesaria esta clarificación sobre la teoría y los modelos, y que era posible un análisis histórico “objetivo” sin prestar tanta atención a los modelos, los presupuestos o precomprensiones sociales y las perspectivas de la lectura. Este grupo parece haber sido altamente influido y modelado por el tiempo que pasaron en la Universidad de Yale bajo las alas de Wayne Meeks y Abraham Malherbe. El primero cuenta con miembros de diferentes trasfondos y mentores académicos y que han pasado mucho tiempo viviendo en el Próximo Oriente o en la cuenca mediterránea. Los dos grupos o foros han proseguido su actividad desde 1983 hasta la actualidad. En años recientes, el liderazgo del Foro sobre Ciencias Sociales y Nuevo Testamento, o “Social-Scientific Criticism of the New Testament”, como actualmente se le denomina, ha sido ejercido por los miembros del Context Group, sobre el que hablaremos después. Este foro de la SBL constituye una oportunidad para que los especialistas jóvenes presenten públicamente sus trabajos, ensayen nuevas teorías, se encuentren con otros colegas que tienen intereses análogos y reciban también la aportación de los especialistas veteranos en este campo de la investigación social. También ha sido un valioso punto de contacto entre especialistas norteamericanos, españoles y europeos.

La reunión anual de la Catholic Biblical Association of America (CBAA, Asociación Bíblica Católica de América) es el tercer punto de reunión de los especialistas que se dedican a la crítica socio-científica de la Biblia y de su cultura. Desde 1974 Bruce Malina había dirigido un grupo de trabajo de la CBAA dedicado a la investigación de la sociolingüística y la antropología cultural para aportar nuevas perspectivas al estudio de la Biblia^[16]. Durante este período estuve dirigiendo un seminario de investigación sobre la organización y el liderazgo en la Iglesia primitiva desde las ciencias sociales. En la primavera de 1978 impartí un curso sobre la 1 Pedro desde una perspectiva sociológica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma como profesor visitante de la CBAA. Durante este semestre completé el manuscrito sobre 1 Pedro, que finalmente apareció publicado en 1981 con el título A

Home for the Homeless. En la reunión anual de la CBAA de 1979, presenté una comunicación en la que explicaba la “exégesis sociológica” que utilizaba en este estudio. Bruce se me acercó tras la presentación y me propuso que, dado nuestro obvio interés común, trabajáramos conjuntamente en el refinamiento de este nuevo método exegético. También me convenció de que el nombre más apropiado para esta empresa era el de “social-scientific criticism” (crítica socio-científica)^[17].

Al acabar mi seminario me uní a Bruce y otros colegas^[18] interesados en este enfoque interdisciplinar, y formamos un nuevo grupo en la CBAA denominado Social Scientific Task Force. Este departamento prosigue su actividad bajo su dirección. Su fin primordial ha sido ofrecer a los especialistas que asisten al encuentro anual una introducción básica para estudiar el Nuevo Testamento con la ayuda de las ciencias sociales. Centrándose en un tema diferente en cada encuentro anual (un libro del Nuevo Testamento, un libro importante o un tema central), los participantes leen la bibliografía relevante sugerida antes del encuentro y posteriormente, ya en la reunión, entablan un debate sobre las lecturas y los modelos sociales pertinentes para analizar el tema en cuestión^[19].

El último grupo es, tal vez, el que mayor renombre tiene para quienes se dedican al estudio social de la Biblia y el que está fuertemente vinculado con los destinatarios de nuestro reconocimiento y colegas del ámbito mediterráneo. Aunque se organizó con el nombre de “Context Group” (Grupo Contexto) solamente en 1990, sus raíces se remontan a una reunión que tuvo lugar en Redlands, California, en marzo de 1986^[20]. La reunión fue convocada por Robert Funk, director del Jesus Seminar y del Westar Institute. Funk invitó a veinticuatro especialistas famosos por sus estudios sobre los aspectos sociales de la Biblia y del mundo bíblico, para que trabajaran con el Jesus Seminar investigando lo que él denominaba las “facetas sociales” del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo. De este encuentro surgió el Social Facet Seminar, que se reunió periódicamente con el Jesus Seminar entre los años 1986 y 1989, aunque siguiendo su propio proyecto. Era el director de este grupo y elegimos Lc-Hch como primer objeto de nuestra investigación social. Muy pronto, el seminario produjo un diluvio de artículos (publicados en la revista del Westar Institute Forum y, a partir de entonces, también en el Biblical Theology Bulletin) y varios

volúmenes notables escritos en colaboración, entre los que podemos incluir *Calling Jesus Names* de Bruce J. Malina y Jerome H. Neyrey (1988); *The Social World of Luke-Acts*, editado por Neyrey (1991); *Biblical Social Values and Their Meaning*, editado por John J. Pilch y Bruce J. Malina (1993); los comentarios desde las ciencias sociales sobre los sinópticos y Juan, realizados por Malina y Richard L. Rohrbaugh (*Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress, Mineápolis 1992, 22003 [traducción española: *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea en el siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996]), y una serie de “guías de lectura” sobre la investigación social del Nuevo Testamento y su mundo, que finalmente fueron editadas por Rohrbaugh (*The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1996)^[21]. Las diferencias en proyectos de investigación, métodos y modelos sociales condujeron a que en 1988 el Jesus Seminar y el Social Facets Seminar siguieran su camino por separado.

Sin embargo, de las cenizas resurgió el fénix. Al año siguiente, en marzo de 1990, la mayoría de los anteriores miembros del Social Facets Seminar se reunieron en Portland, Oregón, y se reorganizaron como The Context Group: A Project on the Bible in its Social and Cultural Environment. En la casa de espiritualidad de los franciscanos adyacente al campus del Lewis and Clark College, se reunieron S. Scot Bartchy, Dennis C. Duling, John H. Elliott, Philip F. Esler, Josephine Massingbaerde Ford, Bruce J. Malina, Jerome H. Neyrey, Douglas E. Oakman, John J. Pilch, Richard L. Rohrbaugh y los invitados Rick Schaefer, David May, Edgard Wilson y John Robinson. Se debatieron once documentos y se eligieron los cargos: Jerome H. Neyrey, secretario ejecutivo; Douglas E. Oakman, comunicaciones y encargado de la página web; Richard L. Rohrbaugh, tesorero e infraestructuras; John J. Pilch, relaciones públicas; John H. Elliott, director de programas, con Bruce Malina como gurú y tábano no oficial. El grupo acordó que su objetivo principal era reunir a los estudiosos dedicados al análisis social de la Biblia y del mundo bíblico para debatir y llevar a cabo una crítica constructiva del material que se preparara para su publicación. La reunión tuvo un gran éxito; el nivel de debate e intercambio de información fue realmente apasionante, y el aire que se respiraba era cálido y amistoso. Se elaboró un programa para siguientes encuentros: el jueves por la tarde estaría dedicado a cuestiones introductorias

de carácter informal y al intercambio de información; el viernes y sábado: una hora para debatir sobre los artículos distribuidos electrónicamente y leídos antes de la reunión; actividades vespertinas informales; el domingo: celebración eucarística y sesión final para planificar futuros proyectos de colaboración y las siguientes reuniones. Se dedica mucho tiempo a la convivencia y las relaciones, así como para ir al teatro, ver una película o asistir a un concierto de jazz. El domingo celebramos una eucaristía ecuménica presidida por uno de los miembros. Internacional e interconfesional por la pluralidad de sus miembros, el Context Group atrae a participantes de todas partes del mundo (Australia, Canadá, Inglaterra, Finlandia, Alemania, Italia, Noruega, Escocia, Sudáfrica y España). Las reuniones anuales de marzo (limitadas a treinta participantes) se celebran, alternativamente, en Portland (Oregón) y Filadelfia (Pensilvania). El grupo tiene un portal web (<http://www.contextgroup.org>) y un listado de e-mail formado por unas sesenta personas, que es mantenido por Eric Stewart, secretario ejecutivo (ericstewart@alumni.plu.edu)^[22]. El trabajo en equipo y la ayuda mutua que dominan en el grupo, contribuyen, sin lugar a dudas, a su prodigiosa productividad: decenas de monografías, comentarios, trabajos en colaboración de dos autores, colecciones de ensayos, contribuciones en obras de homenaje, publicaciones de conferencias, entradas de diccionario y cientos de artículos.

Desde 1991, las reuniones celebradas en los Estados Unidos se vieron rápidamente complementadas con la celebración de congresos internacionales: Medina del Campo, España (1991); St. Andrews, Escocia (1994 y 2004); Praga, República Checa (1997), Tutzing, Alemania (1999); Pretoria, Sudáfrica (2001); San Petersburgo, Rusia (2005), y Salamanca, España (2006). Fue en el primer encuentro internacional celebrado en Medina del Campo cuando tanto la mayoría de los miembros del Context Group como yo conocimos personalmente a Rafa. Con anterioridad, había leído y utilizado varias de sus publicaciones^[23] en la preparación de mi comentario sobre 1 Pedro (2001) para la colección *The Anchor Bible*^[24]; sin embargo, fue en este primer encuentro en suelo español donde los vínculos personales se forjaron –y se sellaron con la generosa ayuda de comidas deliciosas, vinos y canciones–, creando una unión que sigue hasta el día de hoy y que puso el fundamento para un nivel más elevado de colaboración.

La segunda y más reciente reunión en España puso en contacto a los miembros del Context Group con una nueva generación de estudiosos influidos por el destinatario de nuestro homenaje. Celebrada en la histórica Universidad de Salamanca y magníficamente organizada por Santiago Guijarro Oporto, amigo y anfitrión, el congreso, denominado “Early Christian Writings in Context”, incluyó destacadas contribuciones de varios discípulos de Rafa que ya eran colegas suyos y nuestros: Elisa Estévez, Fernando Rivas y el mismo Santiago. Aunque ya habíamos aprendido mucho de sus publicaciones anteriores^[25], una vez más fue el compromiso personal con estos especialistas lo que dejó claramente patente dos cosas. En primer lugar, que existe en España un cuadro de biblistas que se dedican al estudio social de la Biblia y la Iglesia primitiva al más alto nivel de investigación. Y, en segundo lugar, que los proyectos internacionales de investigación y la actual colaboración con estos especialistas tienen que constituir un objetivo de primer orden para el Context Group y su futuro programa de trabajo^[26]. Muchos albergan la esperanza de que esto mismo pueda extenderse hasta incluir también a nuestros colegas de Iberoamérica. También aquí parece que Rafa, que imparte habitualmente docencia en instituciones iberoamericanas, puede servir de mediador internacional y agente de apoyo.

Me he extendido al hablar de estos congresos internacionales porque cumplen uno de los objetivos del Context Group, a saber, conectar con especialistas del actual mundo mediterráneo y beneficiarse de su experiencia cultural, su conocimiento de la herencia mediterránea y las propias perspectivas que aportan a nuestra investigación. Esta cooperación tiene consecuencias importantes para el conjunto de nuestra investigación. Cuanto más inclusivas sean las investigaciones en equipo, con personas procedentes de diferentes culturas y contextos sociales, mayores oportunidades tenemos de detectar y eliminar de nuestras hipótesis y conclusiones los prejuicios económicos, sociales y culturales.

Conclusión

Cada uno de los cuatro grupos ha jugado un papel fundamental en el desarrollo de un método exegético que combina la crítica histórica con la historia social y las ciencias sociales. Me considero un afortunado por haber

estado implicado en cada uno de ellos y haber servido de punto de encuentro. También ha habido otros especialistas que han contribuido a que estos grupos compartieran información e investigación, bibliografía y modelos garantizados, y tuvieran un contacto personal entre ellos. Porque excepto BASTARDS, los otros tres grupos son, al fin y al cabo, configuraciones variantes del actual Context Group. Los contactos con colegas italianos y españoles se iniciaron mediante la SBL; sin embargo, ha sido mediante los contactos del Context Group cuando se ha producido la mayor y más fecunda colaboración. De esto es especialmente responsable nuestro querido homenajeado Rafa. Su temprano reconocimiento de la necesidad de un análisis interdisciplinar y contextual de la Biblia, el trabajo que ha realizado en esta línea, las conferencias impartidas, los estudiantes en quienes ha influido y la importante lista de obras que han publicado han hecho que la actual interpretación bíblica realizada en España sea una voz respetada en el panorama internacional y un indispensable Gesprächspartner en la actual utilización y refinamiento del método de la crítica socio-científica.

Por esta razón, me siento muy honrado de unirme a otros colegas en este Festchrift, y levanto una copa colectiva de rioja y brindo por ti, querido Rafa, por todo lo que has contribuido a la investigación bíblica internacional y la colaboración especializada. Que esta empresa colectiva e interdisciplinar siga floreciendo. Muchísimas gracias, querido amigo, y ad multos annos.

¹ John H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, Guides to Biblical Scholarship, New Testament Series, Fortress, Mineápolis 1993.

² Para una descripción más reciente, cf. Elliott, “Lecture socioscientifique. Illustration par l’accusations du Mauvais Oeil en Galatie”, trad. de Jean-Pierre Prévost, en André Lacocque, *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Bayard Éditions, París 2005, pp. 141-167.

³ Wayne A. Meeks, “The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 44-72.

⁴ Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988.

5 Gerd Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús: el nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander 1979; *íd.*, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

6 Fernando Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc: Récit-Pratique-Idéologie*, Cerf, París 1974 (2ª ed. revisada 1975).

7 John G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1975.

8 John H. Elliott, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, Verbo Divino, Estella 1995.

9 Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, 22006; *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, John Knox, Atlanta 1986; *El mundo social de Jesus y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002; "Dedication", en Wolfgang Stegemann, Bruce J. Malina y Gerd Theissen (eds.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Fortress Press, Mineápolis 2002, pp. vii-ix.

10 El importante estudio de Richard L. Rohrbaugh sobre el análisis de una "Biblia procedente de un mundo agrario en una era industrial" (*The Biblical Interpreter. An Agrarian Bible in an Industrial Age*, Fortress, Filadelfia 1978) también se encuentra entre aquellos primeros estudios, sólo que recibió menos atención de la que realmente se merecía.

11 Para una lista de la bibliografía producida en 1992, cf. John H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, 1993, pp. 139-162. Entre 1993 y 2006 aparecieron 350 títulos nuevos. Cf., también, la bibliografía presentada por Anthony Blasi, Jean Duhaime y Paul-André Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek 2002, pp. 643-703.

12 John H. Elliott, "The Bible from the Perspective of the Refugee", en Gary MacEoin (ed.), *Sanctuary. A Resource Guide for Understanding and Participating in the Central American Refugees' Struggle*, Harper & Row, San Francisco 1985, pp. 49-54; "The Church as Counter-culture: A Home for the Homeless and a Sanctuary for Refugees", en *Currents in Theology and Mission*, 25/3 (1998) 176-185.

13 Para más detalles sobre este grupo, cf., también, John H. Elliott, "On Wooing Crocodiles for Fun and Profit: Confessions of an Intact Admirer", en John J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, *Biblical Interpretation Series* 53, Brill, Leiden 2001, pp. 5-20.

14 Los objetivos fueron esbozados por Jonathan Z. Smith (“The Social Description of Early Christianity”, *Religious Studies Review* 1 [1975] 19-25); aparecen citados en mi obra *A Home...*, o. c., 1981, p. 6, y, posteriormente, ampliados en mi libro *What is Social-Scientific Criticism?*, o. c., 1993, pp. 18-20.

15 Sobre el método y los modelos, cf. Elliott, *A Home...*, o. c., 1981, pp. 1-20; “Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World: More on Method and Models”, en John H. Elliott (ed.), *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*, *Semeia* 35, Scholars Press, Decatur 1986, pp. 1-33; Bruce J. Malina, “The Social Sciences and Biblical Interpretation”, *Interpretation* 36 (1982) 229-242; *El mundo del Nuevo Testamento...*, o. c., 2001, pp. 19-24 de la edición en inglés; íd., “Dedication”, en W. Stegemann et al. (eds.), o. c., 2002, pp. 3-26; Richard Rohrbaugh, “Models and Muddles. Discussions of the Social Facets Seminar”, *Forum* 3 (1987) 23-33; Philip F. Esler (ed.), *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, Fortress, Mineápolis 2005, pp. 3-14. Todos deben los puntos de vista sobre los modelos a T. F. Carney, *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Coronado Press, Lawrence 1975.

16 Véase el relato que hace Malina en su artículo “Dedication”, en W. Stegemann et al. (eds.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, 2002, pp. vii-ix.

17 Llegaría a convertirse en el subtítulo de la segunda edición de 1990.

18 Entre los que se encontraba John Pilch, que en cuyos numerosos estudios indaga en diversos aspectos de la cultura bíblica (*Introducing the Cultural Context of the Old Testament*, Hear the Word, vol. 1, Paulist Press, Nueva York-Mahwah 1991; *Introducing the Cultural Context of the New Testament*, Hear the Word, vol. 2, Paulist Press, Nueva York-Mahwah 1991), en particular los temas de la enfermedad y la curación (*Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Mineápolis 2000) y los estados alterados de consciencia (“Altered States of Consciousness: A ‘Kitbashed’ Model”, *Biblical Theology Bulletin* 26 [1996] 123-128).

19 Para una presentación más detallada de este grupo, cf. Elliott, “On Wooing Crocodiles...”, a. c., 2001, pp. 9-14; Malina, “Dedication”, 2002, p. viii.

20 El manuscrito *ad usum privatum* de Douglas E. Oakman, *After ten Years. A Draft History of the Context Group: Project on the Bible in its Cultural Environment* (1996), presenta un exhaustivo relato del origen e historia del Context Group repleto de correspondencia, protocolos de los encuentros, actas y listas de los miembros. Philip F. Esler, “The Context Group: An Autobiographical Account”, en Mario I. Aguilar – Louise J. Lawrence (eds.), *Anthropology and Biblical Studies: Avenues of Research*, Deo Publishing, Leiden 2004, pp. 46-61, ofrece una reflexión autobiográfica sobre su integración en el Context Group en 1990, la historia del grupo, el característico *modus operandi* de sus reuniones y su perspectiva antropológica general. Tras su primer estudio realizado según los parámetros de la crítica social (*Community and gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan theology*,

SNTS Monograph Series 57, Cambridge University Press, Nueva York 1987), Esler ha sido uno de los miembros más fecundos del grupo: cf. *The First Christians in their Social Worlds: Social-scientific approaches to New Testament Interpretation*, Routledge, Nueva York-Londres 1994; *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, Londres-Nueva York 1995; *Galatians, New Testament Readings*, Routledge, Londres-Nueva York 1998; “The Mediterranean Context of Early Christianity”, en Philip F. Esler, *The Early Christian World*, 2 vols., Routledge, Londres-Nueva York 2000, pp. 3-25; *Conflict and Identity in Romans*, Fortress, Mineápolis 2003 (trad. española de J. Pérez Escobar, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006); *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, Fortress, Mineápolis 2005.

John Coleman (“The Bible and Sociology. 1998 Paul Hanly Furfey Lecture”, *Sociology of Religion* 60 [1999] 125-148) y Albert Verdoodt (“L’étude de la Bible d’après l’exégète-sociologue J. H. Elliott”, *Recherches Sociologiques* 32 [2001] 143-150), ambos sociólogos, han valorado positivamente el trabajo de este grupo. Coleman se fija no solamente en lo que los exégetas han tomado prestado de los sociólogos, sino también en lo que éstos pueden aprender de los primeros. Sobre este grupo, cf., también, Elliott, “On Wooing Crocodiles...”, a. c., 2001, pp. 15-19; John J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models...*, o. c., 2001, p. 3.

21 Otras numerosas publicaciones de este grupo pueden verse en el listado que ofrece Elliott en *What is Social-Scientific Criticism?*, o. c., pp. 151-162. Una bibliografía más reciente puede verse en las obras de Philip Esler de 1995, 2000, 2005 (cf. nota 20).

22 Entre los nuevos cargos elegidos en 2006, además de Stewart, Ritva William es la tesorera, y John Kloppenborg el director de programas.

23 Rafael Aguirre, “La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas”, *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 27-51; “El método sociológico en los estudios bíblicos”, *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 305-331; *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Presencia Teológica 77, Sal Terrae, Santander 1994; *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, *Ágora* 4, Verbo Divino, Estella 1998.

24 Otro estudio español que cité frecuentemente en mi comentario y que considero uno de los mejores estudios recientes escritos en cualquier lengua es el de José Cervantes Gabarrón, *La pasión de Jesucristo en la primera Carta de Pedro*, Institución San Jerónimo 22, Verbo Divino, Estella 1991.

25 Entre las numerosas obras, mencionaré solamente algunos ejemplos: Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34*. Un estudio desde las ciencias sociales, Verbo Divino, Estella 2003; “Mujeres sanadas, mujeres de virtud”, *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 433-455; “Identidades y (de)construcciones socio-religiosas en los relatos de curación de los Hechos apócrifos de Pedro, Juan, Pablo y Tecla”, *Estudios Bíblicos* 62 (2004) 205-226; “Exorcismos, desviación y exclusión. Una visión desde el Nuevo Testamento”, en J. L. Martínez (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Fundación Prom., Madrid 2005, pp. 183-

212; “De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: La hospitalidad en el Nuevo Testamento”, en N. Martínez-Gayol (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Universidad Pontificia de Comillas DDB, Madrid 2006, pp. 109-158; Fernando Rivas Rebaque, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid 2005; “La limosna en el Pastor de Hermas”, en F. Rivas Rebaque y R. M^a Sanz de Diego (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2005, pp. 341-377; “La praxis caritativa como ternura en acción. La limosna en la Didajé”, en N. Martínez-Gayol (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Desclée de Brouwer-Universidad Pontificia de Comillas, Bilbao y Madrid 2006, pp. 169-216; “Los profetas (y maestros) en la Didajé: cuadros sociales de la memoria de los orígenes cristianos”, en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 181-203; “La usura en la Homilía XIVB de Basilio de Cesarea. Lectura socio-antropológica”, en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *Hijos de Mercurio. Banqueros, prestamistas, usureros y transacciones comerciales en el mundo mediterráneo*, Clásica & Charta Antiqua, Madrid y Málaga 2006, pp. 139-220; y Santiago Guijarro Oporto, “La Biblia y la antropología cultural”, *Medellín* 88 (1996) 85-105; “The Family in First Century Galilee”, en H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, Londres 1997, pp. 42-65; *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, *Plenitudo Temporis* 5, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998; “The Politics of Exorcism: Jesus’ Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy”, *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999) 118-129; “Healing Stories and Medical Anthropology. A Reading of Mark 10:46-52”, *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000) 102-112; “Kingdom and Family in Conflict. A Contribution to the Study of the Historical Jesus”, en J. J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models...*, 2001, pp. 210-238; “The Politics of Exorcism”, en G. Theissen, W. Stegemann, B. J. Malina (eds.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, 2002, pp. 159-174; “La familia en el movimiento de Jesús”, *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 65-83; (ed.), *Los comienzos del cristianismo. IV Simposio del Grupo Europeo de Investigación sobre los Orígenes del Cristianismo*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2006. También estuvieron presentes, aunque no presentaron ninguna comunicación, Carmen Bernabé, “Mary Magdalene and the Seven Demons in a Social-Scientific Perspective”, en I. R. Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Review*, Brill, Leiden 2000, pp. 203-223; “Neither xenoí nor paroikoi, sympolitai and oikeioi tou theou. (Eph 2,19). Pauline Christian Communities: Defining a New Territoriality”, en J. J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, 2001, pp. 260-281; “La curación del endemoniado de Gerasa desde la perspectiva socio-cultural”, en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Diferentes aproximaciones*, Verbo Divino, Estella 2002; “Of Eunuchs and Predators: Matt 19:12”, *Biblical Theological Bulletin* 33 (2003), 128-134; “El Dios de Jesús: de la santidad a la misericordia. Exégesis socio-científica”, en R. López Rosas (ed.), *Comer, beber y alegrarse en la Biblia*, Universidad Pontificia de México, México 2004, pp. 167-186; y Carlos J. Gil Arbiol, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; “Overvalue the Stigma: An Example of Self-Stigmatization in the Jesus Movement (Q 14:26-27; 17:33)”, *Biblical Theology Bulletin* 34 (2004), 161-166; “La casa amenazada”, *Estudios Bíblicos* 63 (2005) 43-63; “La construcción de la evkklhsia a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Cor”, en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 143-159.

26 En la reunión de Salamanca también estuvieron presentes nuestros colegas italianos Adriana Destro y Mauro Pesce. Como sociólogos, especialistas en historia antigua y exégetas, forman un miniequipo interdisciplinar (*Antropologia delle origini cristiane*, Quadrante Laterza 78, Laterza, Roma y Bari 1995;

Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni, Laterza, Roma y Bari 2000; Forme culturali del Cristianesimo nascente, Morcelliana, Brescia 2005). Se han reunido y han trabajado con el Context Group desde la reunión de Praga de 1997; han organizado seminarios, a los que han invitado a miembros del Context Group, y asisten habitualmente a los encuentros anuales de la SBL.

e;leoj y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento

Bruce J. Malina

Profesor de Sagrada Escritura

Universidad de Creighton (Omaha, Nebraska)

Este artículo trata del significado y la relevancia social del concepto e;leoj en el Nuevo Testamento. Con enorme placer dedico este estudio a mi colega y buen amigo Rafael Aguirre, cuya abundante contribución al estudio social del Nuevo Testamento es bien conocida. Los significados que la gente comparte en sus relaciones interpersonales proceden de sus sistemas sociales. Para comprender lo que las antiguas fuentes que tratan de e;leoj querían decir, hemos de recurrir, por tanto, al (a los) sistema(s) social(es) de aquel tiempo. Muchos comentaristas modernos creen, al parecer, que este término se refería a una emoción. Así se encuentra en los especialistas de lenguas clásicas que abordan el estudio de esta palabra. Como casi siempre, Aristóteles marca la pauta. El filósofo definía e;leoj como “una especie de dolor provocado por la visión del mal, mortal o doloroso, que le ocurre a alguien que no lo merece”^[1]. Dada la extensa descripción que hace del término en la Retórica, el traductor de la colección Loeb, J. H. Freese, traduce correctamente todas las veces en que aparece e;leoj como una emoción; concretamente, con el término “piedad”. Lo mismo encontramos en los artículos de los especialistas que colaboran en la obra editada por Steinberg con el título *Pity and Power in Ancient Athens* (2004)^[2]. Plutarco no se diferencia realmente mucho de la tradición peripatética^[3]. De igual modo,

Bultmann decía que los estoicos utilizaban el término con el sentido aristotélico: *e;leoj* se refería a una emoción^[4]. *e;leoj* significa un sentimiento doloroso provocado por una desgracia inmerecida, y de ahí deriva su sentido de emoción de compasión. David Konstan llama la atención sobre el hecho de que *e;leoj* y *ze,loj* formaban una pareja de términos estrechamente relacionados para los grecoparlantes de la antigüedad. “Puede que para nosotros no sea inmediatamente evidente la conexión existente entre piedad y envidia, pero para los griegos formaban una par de términos lógicamente conectados; los estoicos y otros filósofos describían la piedad como el dolor que se siente por la desgracia de otro, mientras que la envidia era el dolor sentido por la fortuna o el éxito de otro... Los dos términos poseen la misma estructura semántica”^[5] ¿Tiene algo en común con el sentido tradicional griego la utilización que los LXX y el Nuevo Testamento hacen del término *e;leoj* ? ¿Connota una emoción, como en el caso de la lengua griega?^[6] Para determinar el significado que tiene en ambos documentos y evitar el etnocentrismo y el anacronismo que el etnocentrismo suele imponer a la interpretación bíblica, recurriré a los enfoques de las ciencias sociales. Éstos utilizan todo un conjunto de generalizaciones y modelos procedentes de las ciencias sociales que son apropiados para interpretar los escritos bíblicos. Lo que hace que una generalización o un modelo científico social sea realmente el apropiado depende del juicio científico social e histórico. En nuestro caso, tal juicio depende de si los comportamientos que podemos denominar con el término *e;leoj* se ajustan o no al sistema social de la región cultural del Mediterráneo oriental con sus propios valores tradicionales (como, por ejemplo, los roles de género, la preocupación por el honor) y sus estructuras sociales (centralidad del parentesco, matrimonio endogámico)^[7]. ¿Pueden, efectivamente, retrotraerse las generalizaciones y los modelos al contexto del Mediterráneo oriental del siglo I? La requerida consciencia histórica de los elementos sociales que han emergido a lo largo de los dos milenios transcurridos, nos indica que los enfoques sociales para interpretar el Nuevo Testamento son siempre una forma de estudio histórico. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de los historiadores, quienes utilizan los enfoques científicos sociales explicitan siempre las generalizaciones y los modelos que usan y las razones que los justifican. En este sentido, definen explícitamente los términos utilizados en sus generalizaciones y modelos para

posteriormente describir los modelos que fundamentan las generalizaciones. Con otras palabras, quienes utilizan los enfoques sociales estudian las fuentes disponibles teniendo en mente cuestiones específicamente históricas con el objetivo de ubicar la información generada por esas cuestiones en un marco teórico de conceptos e hipótesis histórica y culturalmente apropiado, de modo que aporte inteligibilidad e interpretaciones rigurosas. La mayoría de los biblistas de orientación histórica proceden del mismo modo, “pero, en la práctica, existen dos diferencias importantes. La primera es que la conceptualización del historiador tiende a ser implícita, arbitraria y no sistemática, mientras que la del científico social es explícita y sistemática. La segunda reside en la tendencia del historiador, porque sus fuentes le suministran en general una especie de modelo narrativo vago e impreciso con el que pueden relacionarse los hechos, a eludir tanto como le sea posible las cuestiones teóricas y a conceder menos importancia a la estructura subyacente que a los sucesos y personajes, que suelen estar mucho más marcadamente esbozados en documentos o archivos históricos que en los materiales que habitualmente utilizan los antropólogos y los sociólogos”^[8]. Equipados con el sentido de historia común en los estudios de la postilustración, los intérpretes que utilizan las perspectivas científicas sociales comparten cuatro presupuestos: (1) los significados proceden de los sistemas sociales; (2) la lectura está enraizada en lo que los lectores introducen en los documentos que leen; (3) tras la pubertad, la mayoría de los seres humanos pueden adquirir el pensamiento abstracto con varios niveles de abstracción; y (4) el pensamiento que conduce a una conclusión científica es circular. Como bien se sabe, el primer presupuesto procede del estudio científico social de la lengua en uso que conocemos como sociolingüística. El segundo deriva de los estudios de psicología experimental sobre la lectura en un nivel mayor que el de la frase. El tercer presupuesto procede de los estudios de psicología experimental sobre el desarrollo cognitivo del ser humano. Y el último, de la filosofía de las ciencias; concretamente de los estudios sobre la formación de las hipótesis científicas^[9]. Lo que me hizo investigar el significado de *e;leoj* fue una atenta lectura de la parábola del buen samaritano. En ésta se dice que el samaritano practica o hace *e;leoj* (*poiei/n e;leoj*). Resulta interesante que san Jerónimo traduzca en la Vulgata *facere misericordiam*, y los autores del diccionario Lewis and Short (1879)

cataloguen esta frase como “acepción eclesiástica”. Parecería que, en el sistema social greco-romano, la misericordia (como e;leoj) no es algo que uno practica (facere, poiei/n). Después de todo, se supone que se trata de una emoción, y las emociones son algo que las personas sienten, pero no hacen.

1. Una escena del Nuevo Testamento

La parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37) describe el rol social de un “vecino/prójimo” (plesi,on). En la parábola, la respuesta del escriba a Jesús al final de la historia describe a este “vecino/prójimo” como “aquel que practica e;leoj con él (o` poih,saj to. e;leoj met’ auvtou/). Mediante esta escena aprendemos que ser un prójimo implica “practicar e;leoj ” (no sentir e;leoj o mostrar e;leoj) con otro. Los trazos léxicos del relato bosquejan adecuadamente lo que implica “practicar e;leoj con otro”. Consideremos los hechos que se realizan:

1. Prestar atención médica y vendar las heridas.
2. Poner a salvo a la persona.
3. Atender a la persona.
4. Correr con los gastos que conlleva mantener a salvo a la persona.

Como da a entender la pregunta de Jesús al final de la parábola, “practicar e;leoj con otro” de este modo es lo que un prójimo hace. Los prójimos desarrollan actos recíprocos de ayuda con sus prójimos, y en esto consiste practicar e;leoj con otro. ¿Por qué está descripción de “prójimo” tenía sentido para un lector oyente del siglo I? La parábola no lo explica ni necesita explicárselo a sus destinatarios originarios. La razón para ello es que la parábola procede de un sistema social altamente contextual, como los demás documentos bíblicos^[10]. Las culturas de nivel contextual elevado producen escenas poco precisas e impresionistas, dejando mucho margen a la imaginación y el sentido común del que lee o escucha. Puesto que a la gente que creía poco había que explicarles con detalle, así es como efectivamente se hacía, puesto que habían sido socializados en amplios e invariables modos comunes de percibir la realidad e intervenir en ella. De ahí que supondrían con bastante precisión lo que sus homólogos les comunicaban en una conversación. En cuanto relato de un contexto elevado, esta parábola expone

realmente todo cuanto la gente necesitaba oír para entender una presentación completa de una escena cuya acción consistía en “practicar e;leoj con otro”. Sin embargo, en lo que respecta a nosotros, miembros como somos de sociedades de baja contextualización, estas parábolas, en su mayoría demasiado breves, no funcionan bien, porque en nuestra sociedad especializada preferimos descripciones un tanto completas, detalladas e introspectivas.

¿Qué es lo que se deja sin decir en la escena descrita en la parábola? ¿Dónde podemos encontrar los elementos que no se dicen? La respuesta, ciertamente, se encuentra en el sistema social en el que históricamente están anclados el autor de la parábola y sus destinatarios. Sin embargo, para acceder a este sistema social necesitamos comenzar con el conjunto de los datos, es decir, con los casos en donde aparece el término en las fuentes israelitas-helenísticas.

2. Tras el significado de una palabra

La palabra e;leoj , como el resto del Nuevo Testamento, es un ejemplo del antiguo griego koiné. Los biblistas modernos, incluidos los que se supone que conocen la lengua griega, tienen que dar un significado a esta palabra. ¿De dónde procede su significado? Es de suponer que de aquellos que hablan la lengua griega actualmente. Ahora bien, ¿cómo pueden comprender los grecoparlantes de hoy día la lengua griega del siglo I? Parece que tanto los grecoparlantes nativos como extranjeros llegan a aprender la lengua antigua comenzando con el uso contemporáneo de los grecoparlantes modernos de cualquier dialecto. Posteriormente, con la ayuda de la historia van quitando al uso actual aquellas formas y matices que se han acumulado durante siglos para llegar así a descubrir su uso antiguo. Un excelente ejemplo en el caso de la lengua inglesa se encuentra en el Oxford English Dictionary (20 vols., 2ª ed., Clarendon Press, Oxford; Oxford University Press, Nueva York 1989). En ocasiones, los usos antiguos coinciden con los modernos^[11], pero en otros casos no. Todo estudio lexicográfico, al igual que toda investigación historiográfica, comienza realmente a partir de observaciones actuales de algún tipo y, retrocediendo a través de ejemplos anteriores hasta un antiguo conjunto de datos, establece una comparación con el uso moderno mediante

un proceso de abducción, llegando a obtener algún significado que incluye la mayoría de los ejemplos del uso antiguo^[12].

Quienes habitualmente utilizan los diccionarios miran simplemente los significados de las palabras, pero nunca se preguntan cómo han propuesto esos significados los compiladores. Sin embargo, cuando se utilizan los métodos de las ciencias sociales para comprender los sistemas sociales del Mediterráneo del siglo I, los críticos rápidamente objetan que no pueden utilizarse las sociedades contemporáneas para reconstruir las antiguas. Pero, entonces, ¿por qué se permite este procedimiento en estudios lexicográficos e históricos? El hecho es que podemos llegar a conocer sociedades que nos son extrañas comparándolas con las contemporáneas. Y para conocer las sociedades antiguas que nos resultan extrañas se sigue el mismo procedimiento, con la salvedad de que en este caso necesitamos una enorme cantidad de información histórica para filtrar los valores, los comportamientos y las actitudes que emergieron en períodos históricos posteriores y que, por tanto, no se encontraban en el período antiguo. Quienes utilizan las ciencias sociales son bien conscientes de este hecho, pero quienes critican este enfoque a menudo no lo son, y siguen avanzando felizmente por un camino anacrónico y etnocéntrico.

3. El conjunto de datos sobre e;leoj en los LXX y el Nuevo Testamento

Consideremos ahora los datos relativos al término e;leoj . La frase “practicar e;leoj ” aparece 50 veces en los LXX. En su mayor parte, los LXX utilizan practicar e;leoj para traducir el término hebreo hesed, que los traductores de la RVS, por ejemplo, traducen por mostrar un amor firme, mostrar lealtad, actuar lealmente, como también realizar una acción leal, mostrar e;leoj . Así pues, este término viene a significar amor firme o lealtad y fidelidad. Bultmann dice al respecto: “En los LXX se utiliza normalmente e;leoj para traducir hesed, y con menor frecuencia (6 veces) para traducir rahamim, mientras que eleein aparece la mayoría de las veces como traducción de hanan, aunque a menudo también traduce el piel de raham”^[13]. En una nota comenta lo siguiente:

“eleein es también utilizado para traducir hamal (6 veces) y el nifal y piel de nhm (5 veces); eleemon es casi siempre utilizado para hannun y eleemosyne para tsdaqah. En los LXX nos encontramos frecuentemente polyeleos para rav-hesed; aneleos no aparece; aneleemon se encuentra en varias ocasiones. Oiktirein es la habitual traducción para el piel de hnn y rhm (10 o 12 veces); oiktirmoi para rahamim”^[14].

El hecho de que normalmente se utilice e;leoj para traducir hesed condujo a Bultmann a la siguiente conclusión:

“En el Antiguo Testamento el término hesed denota una actitud del ser humano o de Dios que surge de una relación recíproca. Es la actitud que uno espera del otro en esta relación y en la que está comprometido con respecto a él. Por tanto, la relación del hesed recíproco surge entre parientes y amigos, entre anfitriones y huéspedes, señores y vasallos, o entre cualesquiera otros en una relación establecida mediante una alianza. El hesed no es en primer lugar una disposición, sino un acto amable que corresponde a una relación de confianza, suscitando la fidelidad como actitud apropiada. La reciprocidad de la obligación del hesed es el contenido de una berit [alianza, pacto]. Por consiguiente, la demanda implicada es de índole legal. Tanto el hesed como el mishpath se exigen mutuamente, al igual que el hesed está también relacionado con la tsdaqah. Así como el hesed del gobernante protege sus posesiones, así también el hesed es lo que da seguridad a los seres humanos en sus relaciones”^[15].

La intuición filológica de Bultmann parece dar en el blanco. Mientras que primero considera que e;leoj es una actitud, termina comentando: “Por tanto, la relación del hesed recíproco surge entre parientes y amigos, entre anfitriones y huéspedes, entre señores y vasallos, o entre cualesquiera otros en una relación establecida mediante una alianza”. La verdad es que no comprendo cómo Bultmann puede llegar a la conclusión de que las relaciones de parentesco están enraizadas en una “relación de alianza”, dado el gran peso que la palabra “alianza” tiene para los lectores y los especialistas de la Biblia. Lo que Bultmann parece estar esforzándose en decir es que

hesed/e;leoj implica unas recíprocas obligaciones de ayuda, una obligación de lealtad interpersonal. Estas obligaciones son típicas de sociedades con un fuerte sentido de la colectividad^[16], sobre todo cuando están unidos por la percepción de un bien limitado, como era el caso en el Mediterráneo del siglo I^[17]. Por ejemplo, una cultura colectivista con unas perspectivas de bienes limitados, como la filipina, posee un término propio para referirse a esta recíproca obligación de ayuda (en tagalo se dice “utang na loob” y en visayan “utang nga kaburut-on”).

En este tipo de sociedades, el fundamento de una obligación de este tipo puede ser:

- a) Institucional: entre los miembros nacidos en un conjunto de instituciones sociales, como, por ejemplo, en la familia, entre los miembros de la familia nuclear y el clan; en la religión doméstica, entre la divinidad y estos miembros; o en el ámbito político, entre el gobernante y el gobernado. A todos estos se les adscriben obligaciones por “naturaleza” (es decir, por cultura).
- b) Acuerdos formales e informales: matrimonio, miembros de asociaciones, alianzas iniciales entre una divinidad y una entidad religiosa-política cultural que posteriormente son transmitidas por nacimiento en instituciones religiosas políticas y domésticas. Se trata en este caso de obligaciones contraídas, que surgen de un contrato de cualquier tipo (véase lo que Bultmann dice sobre el hesed de alianza).
- c) Algunas circunstancias imprevistas, como por ejemplo un accidente, en el que aquel a quien se le practica e;leoj contrae la deuda de obligación interpersonal con respecto al que la practica. También en este caso se trata de obligaciones contraídas que surgen de circunstancias imprevistas.

Por consiguiente, sostengo que e;leoj , al igual que hesed en el lenguaje artificial de la Biblia Hebrea^[18], significaba el derecho endogrupal a la ayuda o asistencia. Pedir que alguien practique e;leoj significa comportarse como un acreedor que pide a los demás que le paguen lo que le deben. Obviamente, este significado es completamente diferente del que encontramos en Aristóteles o en los estoicos o en el inglés moderno con palabras como la

emoción de la piedad o incluso la misericordia en sociedades de bienes ilimitados.

4. Presupuestos sobre cómo funciona el lenguaje

Para apoyar cuanto digo voy a presentar un conjunto de presupuestos teóricos que explicitan el fundamento de mi estudio lexicográfico. El primer conjunto aborda el modo en que funciona el lenguaje; el segundo trata de la fuente de donde surgen los significados, el sistema social, y el tercero se ocupa de recuperar sistemas sociales ajenos a nosotros (en nuestro caso, el de los escritores y destinatarios del Nuevo Testamento) para descubrir lo que querían decir con e;leoj .

Mi objetivo ahora es analizar el significado de una sola palabra, de un ítem léxico. Esta palabra, como las demás, llega a expresar un significado cuando forma parte de un texto. Las antiguas lenguas no viven en los rollos o libros escritos. Más que huellas en una página de rollo o de códice, son utilizadas para codificar fórmulas que representan significados que no pueden llegar a vivir sino a través de la intervención de las mentes de los lectores. Un lector competente debe estar preparado con un estudio del sistema social del autor del siglo I y del conjunto de contextos a los que alude el autor antiguo. Sin esta preparación, los lectores leen inevitablemente su propia época vinculada a un sistema social en el documento antiguo. Esto es eisegesis, que siempre produce significados anacrónicos y etnocéntricos.

El hecho de leer una lengua antigua pone al lector moderno en contacto con aquel lenguaje que una vez se utilizó para comunicar significados (con o sin sentimiento). Era la lengua que se utilizaba entonces. A la disciplina académica que se ocupa del lenguaje en uso, de la lengua usada, se le denomina sociolingüística^[19]. En contraste, la lingüística general se centra en los ítems léxicos (palabras) y los pensamientos completos (oraciones)^[20]. La sociolingüística concibe la comunicación realizada mediante el lenguaje como una sucesión de tres niveles. El primer nivel es el concreto, el sensible. En este nivel, concretamente, el lenguaje es puro garabateo y/o sonido. Estos garabateos y/o sonidos se presentan en palabras. Las palabras constituyen el segundo nivel de la comunicación significativa mediante el habla. Las palabras están formadas por modelos o estructuras de líneas y/o sonidos que

forman ítems léxicos, oraciones, párrafos, etc. Finalmente, el garabateo/sonido fijado en palabras expresa o codifica los significados. El nivel del significado es el tercero. Los significados expresados (codificados) en las palabras expresadas (codificadas) mediante garabateos y/o sonidos, derivan siempre del sistema social de los hablantes y/o escritores y sus destinatarios/lectores.

Los tres niveles son evidentes incluso entre los analfabetos, que saben cómo cambiar el modo (nivel dos) de decir algo (palabra) y aun de decir lo que quieren decir (significado). La lingüística general, como la teoría proposicional de la lectura (uno obtiene ideas mediante la lectura), se centra en el nivel de la oración. La sociolingüística y la teoría panorámica de la lectura (uno obtiene significados mediante la lectura) se centran en el nivel textual: un texto es una configuración significativa del lenguaje (desarrollada mediante palabras y oraciones) cuyo objetivo es la comunicación. Las oraciones expresan pensamientos completos; los textos expresan significados completos. Y estos significados derivan de y, al mismo tiempo, constituyen un sistema social. En esta perspectiva, e;leoj es una palabra; por tanto, un simple elemento de un texto. En cuanto palabra, forma parte, habitualmente, de una oración (un pensamiento completo), que, a su vez, forma parte de un texto más extenso escrito o hablado (unidad de significado). Las palabras, además de ser indicadores relacionales lingüísticos (preposiciones, conjunciones), son siempre referenciales, es decir, se refieren a aspectos o elementos de la experiencia social de los hablantes/escritores. Así pues, ¿a qué se refiere e;leoj en la experiencia social de las poblaciones del Mediterráneo oriental del siglo I?

5. ¿Qué son los sistemas sociales?

Para entrar en los sistemas sociales del Mediterráneo oriental del siglo I, necesitamos algún modelo comparativo mediante el que configurar un sistema social antiguo por comparación con un sistema social moderno. Esta comparación es posible por el modo en que se representa lo percibido en el Occidente moderno (unido a un fuerte sentido de la historia). El mundo occidental moderno cree que todos los seres humanos son totalmente iguales y totalmente diferentes, y un tanto iguales y diferentes al mismo tiempo. La

igualdad total se considera como algo objetivo y se estudia en las ciencias naturales y en sus proyectos antropocéntricos. La diferencia total se considera como algo subjetivo, único y exclusivo, y se aborda mediante la introspección egocéntrica realizada por psiquiatras y psicólogos (o sus equivalentes). Lo que es un tanto igual y diferente al mismo tiempo se considera como algo social, que es estudiado por los científicos sociales mediante sus investigaciones alocéntricas. Mientras que todos los grupos humanos poseen sistemas sociales (la igualdad, objetivamente), los individuos (diferentes, únicos, subjetividad) viven siempre en grupos sociales diferenciados (lo social) que poseen interpretaciones peculiares y socialmente compartidas de lo natural. Estas interpretaciones peculiares socialmente compartidas de lo natural se denominan culturas, las cuales transmiten sus valores mediante formas fijas de vida social denominadas instituciones sociales. Los lenguajes humanos se utilizan principalmente para comunicar significados entre las personas que viven en un peculiar grupo social (con sus propias y características instituciones sociales, culturas y valores). Son los significados enraizados en grupos sociales peculiares los que se expresan en textos compuestos de oraciones, que, a su vez, están compuestas de palabras y se expresan en sonidos y trazos.

6. La recuperación de un sistema social que nos es extraño o ajeno

La comparación es el modo de recuperar un sistema social que nos resulta extraño tanto porque esté distanciado de nosotros en el tiempo o el espacio como por ambos factores. De ahí que tengamos que comenzar con un conocimiento reflexivo de nuestro propio sistema social que permita llevar a cabo la comparación. Además, necesitamos tener el sentido de historia, es decir, tener en cuenta que el pasado es diferente del presente, y ser conscientes de que se produce un desarrollo histórico. El desarrollo histórico se refiere a la conciencia de la aparición de lo nuevo y lo diferente, que han reconfigurado un sistema social a lo largo de varias fases hasta aparecer tal como lo encontramos hoy día. Por tanto, para recuperar un sistema social diferente necesitamos saber cómo nuestro propio sistema social ha sido reconfigurado hasta llegar a ser como es. El mismo proceso que aplicamos a

nuestro propio sistema social ha de aplicarse posteriormente al sistema social diferente objeto de nuestro estudio. Ésa es la tarea de la antropología histórica.

Sabemos que los sistemas sociales del Mediterráneo oriental antiguo estaban formados por dos instituciones sociales centrales: el parentesco y la política. Aquellas instituciones sociales que, como la economía y la religión, son evidentes en nuestras sociedades, no poseían un estatus central y autónomo, sino que estaban incrustadas en las anteriores (en Occidente lo estarían hasta el siglo XVIII). En este sentido, los antiguos poseían el parentesco, la religión del parentesco y la economía centrada en él; la política, la religión política y la economía política; y las variaciones imaginarias sobre cada uno de ellos^[21]. Por lo que respecta a los preparativos culturales, dada la finalidad de nuestro trabajo, nos centraremos en los dos polos de la psicología social mediante los que los individuos se relacionan con sus grupos de origen: el individualismo y el colectivismo. Los individualistas creen que lo propio del ser humano es permanecer erguido sobre sus dos pies y ser introspectivo, mientras que los colectivistas creen que lo propio del ser humano consiste, más bien, en estar totalmente implicado en la integridad de su grupo, ser contrario a la introspección y no dado a las cuestiones psicológicas^[22].

Aunque hay mucho que decir sobre los sistemas sociales y los significados que engendran, lo que nos interesa aquí es destacar que en el Mediterráneo del siglo I la gente estaba centrada en el parentesco (que incluía también el parentesco imaginario, la servidumbre de la casa, así como la economía y la religión domésticas). Los grupos familiares de la élite constituían la institución política con su adyacente religión política (teocracia) y economía política. La gente era colectivista, antiintrospectiva, y aprendía a mantener su endogrupo e identidad social a la vanguardia de su comportamiento.

7. Interacciones endogrupales

Tomando como punto de partida la escena del buen samaritano, podemos decir que practicar e;leoj implica una interacción interpersonal: el que practica e;leoj , el prójimo (A), hace algo, un hecho de ayuda (B), a un

prójimo que estaba en apuros (C). El hecho de que la acción de e;leoj esté dirigida a un personaje conocido, es decir, a un prójimo, supone que la acción deriva de los practicantes conscientes de la obligación interpersonal. Para ensanchar el foco de e;leoj , consideremos el sistema social matriz de las deudas de obligación interpersonal. Como explicamos con detalle más arriba, esta matriz implica obligaciones institucionales por naturaleza, por disposiciones sociales o por accidente. Después de todo, los significados proceden de sistemas sociales y, por tanto, “practicar e;leoj ” obtiene su significado de los escenarios, como el que encontramos en la parábola, de la gente que practica e;leoj común en el Mediterráneo del siglo I.

Sobre la base de esta parábola, resulta obvio que “practicar e;leoj ” es característico de los prójimos y que éstos pertenecen a la estructura familiar del clan. Con el centro puesto en las relaciones de parentesco, los antiguos mediterráneos tenían un número de relaciones que eran “construidas como relaciones de parentesco”, es decir, unas relaciones que seguían los roles y los valores de los miembros del grupo de los parientes. Entre estas relaciones “a modo de parentesco” encontramos las relaciones patrón-cliente (“padre” y clientes), la pertenencia a una asociación (por ejemplo, una confraternidad) y las relaciones contractuales (por ejemplo, el socius en una societas o el koinonos en una koinonia). Lo que resulta obvio en todas ellas es que se trataba de relaciones que implicaban un movimiento social de acá para allá, un intercambio o reciprocidad entre dos o más individuos y/o grupos^[23]. Lo que no resulta tan obvio, sin embargo, es que el supuesto cultural antiguo de que todos los bienes son limitados estableciera límites a las relaciones recíprocas. Esta posición contrasta con la creencia capitalista de que todos los bienes son ilimitados. No obstante, el hecho es que practicar e;leoj es un tipo de relación recíproca dentro de un sistema social colectivista fundamentado en la percepción de unos bienes que son limitados.

8. Reciprocidad

Como incluso Bultmann reconoció, e;leoj conlleva un tipo de relación recíproca. Practicar e;leoj implica siempre a dos partes que interactúan y algún objeto con respecto al que interactúan. De ahí que sea uno entre los varios tipos de intercambios humanos. Dado el hecho de que los seres

humanos son necesariamente egocéntricos (totalmente diferentes) y alocéntricos (totalmente inmersos en grupos que son en cierto modo iguales y diferentes de otros grupos), el intercambio es esencial en la existencia humana y una constante en toda vida social^[24]. El comportamiento de toma y daca de modos diversos es común a todos los seres humanos, aunque los estilos de intercambio difieran según los tipos de sistemas sociales y los medios de intercambio.

9. e;leoj implica reciprocidad

La reciprocidad implica, típicamente, la acción y la reacción de dos partes o dos intereses sociales diferentes. El significado encarnado y realizado en la reciprocidad mutua deriva del objetivo de la interacción compartida por una o por las dos partes que interactúan. Así, los intercambios recíprocos pueden dirigirse desde (1) la preocupación desinteresada por la otra parte, pasando por (2) la reciprocidad de un modo equilibrado y simétrico, hasta (3) el puro interés propio que busca la desventaja de la otra parte.

De los dos intereses sociales diferentes implicados en la reciprocidad, la reciprocidad generalizada se refiere a aquellas interacciones que están centradas inmediatamente en los intereses sociales de la otra parte. Son, por tanto, alocéntricos, puesto que están centrados en el otro. En esta perspectiva, se le pide algo a algún miembro del endogrupo para que facilite los intereses de otro. En la reciprocidad generalizada, la ayuda se concede sin especificación alguna sobre la obligación correspondiente en términos temporales, cuantitativos o cualitativos. Sin embargo, siempre está implícita la esperanza en la ayuda correspondiente. Entre las formas comunes de interacción que poseen la estructura de la reciprocidad generalizada, podemos incluir la ayuda dada a los niños, al clan y a los amigos, la que los patrones prestan a sus clientes y también la ofrecida a otros miembros del endogrupo (vecinos, compatriotas israelitas), sin que importara su ubicación social, a quienes siempre se podría requerir una ayuda recíproca en algún momento futuro. En una sociedad de bienes limitados podemos dar por supuesta la idea de la devolución consiguiente, aunque se deja abierta y sin especificar. De este modo, en otro nivel de abstracción podemos decir que “practicar e;leoj ” es un acto de intercambio o reciprocidad, un acto recíproco de ayuda, y un

prójimo es una persona con quien uno está vinculado por cualquier tipo de acuerdo implícito de ayuda recíproca.

Desde el punto de vista del modo en que las personas se influyen unas a otras, los intercambios significativamente efectivos se realizan mediante símbolos generalizados^[25]. Los miembros de los grupos se ofrecen símbolos unos a otros. Los símbolos son personas, cosas y acontecimientos, que están llenos de significado y sentimiento. Un común medio simbólico generalizado de interacción social es el papel impreso que llamamos dinero. La gente vive y muere por este papel impreso lleno de significado y sentimiento. Para la finalidad de nuestro análisis social, que se desarrolla en un alto nivel de abstracción, podemos decir que existen cuatro medios simbólicos generalizados de interacción social: el poder, la influencia, el incentivo y la solidaridad/lealtad. Bien por separado o mezclados entre sí, estos símbolos, inherentes a las personas, las cosas o los acontecimientos, se utilizan en las interacciones humanas para tener una influencia social. El poder, punto central en las instituciones políticas, funciona por la amenaza de la fuerza. La influencia, punto central en la religión y sus extensiones, como la educación, funciona ofreciendo conocimiento o información. El incentivo, central en las instituciones económicas, funciona ofreciendo bienes y servicios o riqueza. Finalmente, la solidaridad o la lealtad, centrales en la familia y las relaciones de parentesco, funcionan por la amenaza del deshonor y la vergüenza. He mencionado estos cuatro símbolos generalizados de interacción social porque e;leoj pertenece al ámbito de la activación de la solidaridad y la lealtad. Las peticiones que se hacen a otro para que “practique e;leoj ” están siempre enraizadas en las relaciones típicas de la solidaridad de parentesco, tanto reales como imaginarias.

10. e;leoj: enraizamiento en la solidaridad y la lealtad

Así pues, ¿qué es e;leoj ? Es una acción o un acto de ayuda a otro realizado por una persona que se ve obligada a atender a otra por las obligaciones que están enraizadas en la solidaridad. Esta solidaridad está enraizada en un sentido de compromiso interpersonal con otros miembros del grupo individualmente y con el grupo en su totalidad. Pedir a otro que “practique e;leoj ” es una forma de activar el compromiso o la lealtad. Por

ejemplo, consideremos la petición hecha a Jesús: “Jesús, hijo de David, ten e;leoj de nosotros/de mí” (Mc 10,47-48 y par.; Mt 9,27; 15,22). En esta afirmación nos encontramos con una petición de ayuda que se fundamenta en que Jesús es el “hijo de David”. La obligación que Jesús tiene de ayudar, deriva del reconocimiento de su rol endogrupal como Mesías (“hijo de David” equivale a Mesías, como en Mt 1, o, tal vez, del hecho de ser heredero de los poderes de Salomón en beneficio de Israel). El rechazo de Jesús a “practicar e;leoj ” a quienes se lo piden, hubiera sido algo vergonzoso, y tendría que haber cargado con el deshonor y la vergüenza públicas por no cumplir con la petición de un miembro de su propio endogrupo.

La petición de e;leoj , al igual que otras formas de activación de la lealtad, se enraíza en la pertenencia común, en la solidaridad del grupo. Para comportarse de acuerdo con la solidaridad grupal, las personas necesitan algún tipo de información sobre quién es quién. e;leoj es un valor que da fundamento a toda una red social. Como un grupo de científicos sociales han comentado en un reciente artículo sobre la ayuda social, “no se trata de a quién conoces, sino de cómo lo conoces”^[26]. e;leoj implica un derecho endogrupal a la asistencia y ayuda. Para que e;leoj entre en juego se debe saber con quién se está interactuando, quién es un miembro del endogrupo y quién no, quién posee una estima significativa y quién no. Tal comportamiento, ciertamente, trata de los modos adecuados de ser humano.

11. Comprobación de la hipótesis

En esta parte vamos a recorrer todos los usos que el Nuevo Testamento hace de e;leoj para ver qué significado pueden tener con respecto a la reciprocidad generalizada y las deudas de obligación interpersonal en las que está enraizado.

Sinopsis de los personajes que están obligados recíprocamente a la interacción

Nos basamos en los usos de e;leoj y otros términos afines = ayuda obligatoria fundamentada en el parentesco (ayuda pedida no especificada).

ἐλεέω (29 veces)	Persona obligada a ayudar	Persona a quien se debe ayudar
Mt 5,7	Dios de Israel	Israelita que practica ἔλεος
Mt 9,27	Jesús, hijo de David-Mesías	Israelitas enfermos
Mt 15,22	Jesús, hijo de David-Mesías	Israelitas enfermos
Mt 17,15	El Señor (de unos discípulos ineptos)	Israelitas enfermos
Mt 18,33 (2 veces)	Propietario de un esclavo/esclavo ayudado	Esclavo/compañero de esclavo
Mt 20,30	Jesús, hijo de David-Mesías	Israelitas enfermos
Mt 20,31	Jesús, hijo de David-Mesías	Israelitas enfermos
Mc 5,19	Hijo del Dios altísimo	Un geraseno que confía en Jesús
Mc 10,47	Igual que en Mt 9,27	Igual que en Mt 9,27
Mc 10,48	Igual que en Mt 9,27	Un geraseno que confía en Jesús
Lc 16,24	Padre Abrahán	Un “hijo” que desciende
Lc 17,13	Jesús obligado a (en cuanto <i>epistates</i>)	9 israelitas y 1 samaritano
Lc 18,38	Igual que en Mt 9,27	Igual que en Mt 9,27

Lc 18,39	Igual que en Mt 9,27	Igual que en Mt 9,27
Rom 9,15 (2 veces)	Dios de Israel	A quien Dios quiere – Alianza
Rom 9,18	Dios de Israel	A quien Dios quiere – Alianza
Rom 11,30	Dios de Israel	Quienes creen en el Evangelio de Pablo
Rom 11,31	Dios de Israel	Quienes creen en el Evangelio de Pablo
Rom 11,32	Dios de Israel	Todos los israelitas
Rom 12,8	Miembro del grupo de Jesús	No se especifica
1 Cor 7,25	Pablo	Grupo de Jesús en Corinto
2 Cor 4,1	Dios de Israel	Pablo
Flp 2,27	Dios de Israel	Epafrodito y Pablo
1 Tim 1,13	Dios de Israel	Pablo
1 Tim 1,16	Dios de Israel	Pablo
1 Pe 2,10 (2 veces)	Dios de Israel	Israelitas pervertidos

Ἰσραήλ (27 veces)		
Mt 9,13	Israelitas por voluntad de Dios	Otros israelitas
Mt 12,7	Israelitas por voluntad de Dios	Otros israelitas
Mt 23,23	Israelitas por la Torá	Otros israelitas
Lc 1,50	Dios de Israel	Israelitas que muestran respeto
Lc 1,54	Dios de Israel	Israel siervo
Lc 1,58	Dios de Israel	La madre de Jesús
Lc 1,72	Dios de Israel	Antepasados de los israelitas
Lc 1,78	Dios de Israel	Israelitas
Lc 10,37	Samaritano	Israelita en apuros
Rom 9,23	Dios de Israel	Miembros del grupo de Jesús

Rom 11,31	Dios de Israel	Quienes creen en el Evangelio de Pablo
Rom 15,9	Dios de Israel	Israelitas
Gál 6,16	Israelita (de Dios)	Otro israelita (de Dios)
Ef 2,4	Dios de Israel	Miembros del grupo de Jesús
1 Tim 1,2	Miembros del grupo de Jesús	Otro miembro del grupo de Jesús
2 Tim 1,2	Miembros del grupo de Jesús	Otro miembro del grupo de Jesús
2 Tim 1,16	Dios de Israel	Familia de Onesíforo
2 Tim 1,18	Dios de Israel	Onesíforo
Tit 3,5	Dios de Israel	Miembros del grupo de Jesús
Heb 4,16	Trono de Dios, el patrón	Nosotros, que nos acercamos al trono
Sant 2,13 (dos veces)	Israelita	Otro israelita
Sant 3,17	Israelita	¿Otro israelita?
1 Pe 1,3	Dios de Israel	Miembros del grupo de Jesús
2 Jn 1,3	Dios de Israel	Miembros del grupo de Jesús
Jds 1,21	Señor Jesús	Miembros del grupo de Jesús

ἐλεεινός (2 veces)		
1 Cor 15,19	Sin especificar	Creyentes autoengañados
Ap 3,17	Sin especificar	Élites autoengañados

ἐλεῖν (2 veces)		
Mt 5,7	Israelita	Otro israelita
Heb 2,17	Jesús, el Sumo Sacerdote	Otros israelitas

12. Conclusión

El e;leoj neotestamentario funciona como el tradicional hesed semítico. No es esencialmente un sentimiento, sino una acción hecha a otro o para otro. El que pide e;leoj se comprende siempre como poseedor del derecho a que se le practique e;leoj . A la persona que se le pide se supone siempre que se encuentra en alguna relación que está tras el derecho, vinculada por deuda de crédito social al acreedor (el que pide e;leoj).

Con otras palabras, el que pide e;leoj supone que la persona a quien lo pide “le debe algo”. Por esta razón, traducir e;leoj –hesed– como piedad (Aristóteles) es absolutamente inadecuado. “Practicar e;leoj ” es cumplir las obligaciones interpersonales. Los “misericordiosos” (oi` evleh,monej) son aquellos que están dispuestos a cumplir sus obligaciones interpersonales.

Pero en la parábola del buen samaritano, la persona herida no pide e;leoj ; más bien, es el samaritano quien voluntariamente practica e;leoj , actuando así como si tuviera una deuda con su prójimo. Así, por una parte, la parábola deja claro que un prójimo no es solamente una persona con quien uno está vinculado por una especie de acuerdo implícito de ayuda recíproca. El ofrecimiento de ayuda, aun sin estar obligado a ello, es lo que convierte a quien ayuda en un prójimo. Por otra parte, el herido, destinatario de la ayuda, está ahora vinculado a actuar como prójimo del que le atendió. Esto no se dice explícitamente en la parábola, pero forma parte del contexto elevado, del marco del sistema social.

Para concluir, podríamos comparar charis con e;leoj . La charis es un favor que se pide y se recibe de un patrón^[27], el favor es algo que una persona no posee en este momento o no puede adquirir en modo alguno. Los favores se piden a los patrones, que son personas a las que se encuentra mediante agentes sociales o casualmente. Pero los patrones que conceden favores no tienen obligación alguna de ayudar a las personas que se los piden. Sin embargo, una vez concedido el favor, el que lo recibe contrae una deuda de obligación, pero no así el patrón. El que recibe charis está siempre obligado de algún modo, pero no así el que otorga el favor.

En suma, e;leoj , como hesed, significa el derecho endogrupal de ayuda y asistencia. e;leoj , como charis, trata de algo que una persona necesita, habitualmente para mantener el estatus social (la vida, el honor). Pero, a diferencia de charis, e;leoj supone una relación social de deuda que da derecho a una persona a pedir ayuda sobre la base de esa relación de deuda. Los que, explícita o implícitamente, piden e;leoj son, de hecho, acreedores sociales: personas a quienes se les debe una deuda. Este derecho puede fundamentarse en el nacimiento (padres, hermanos, parientes del endogrupo), en un contrato (alianza, pacto, matrimonio) o en algo accidental (ayudar a una persona que se encuentra en una situación desafortunada).

1 Aristóteles, Retórica 2.8.2.

2 Rachel Hall Steinberg (ed.), *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

3 Cf. Christopher Pelling, “Pity in Plutarch”, en Steinberg, *Pity and Power...*, pp. 277-312.

4 Cf. Rudolph Bultmann, “e;leoj”, *Theological Dictionary of the New Testament*, 1964, vol. 2, pp. 477-485, aquí p. 478.

5 David Konstan, “Pity and Self-Pity”, en *Electronic Antiquity* 5.2.1999: <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V5N2/konstan.html>

6 Pero ¿incluso en el uso clásico es e;leoj una experiencia emocional universal, con los significados comunicados mediante esta manifestación emocional, común a todos los seres humanos “normales” (es decir, que excluye a los narcisistas)? Parecería que esta perspectiva es, efectivamente, etnocéntrica (cf. Catherine A. Lutz – Geoffrey M. White, “The Anthropology of Emotions”, *Annual Review of Anthropology* 15 [1986] 405-436; Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1988, y el manual editado por Michael Lewis y Jeannette M. Haviland, *Handbook of Emotions*, The Guilford Press, Nueva York-Londres 1993). Mientras que las emociones fundamentales pueden ser universales, no lo son, sin embargo, sus expresiones (John J. Pilch, *The Cultural Dictionary of the Bible*, The Liturgical Press, Collegeville 1999, pp. 8-9). “La emociones son como el lenguaje natural. Hay una base innata para el lenguaje en los seres humanos, pero cada lengua tiene su propio vocabulario y sintaxis. Del mismo modo, existe una base innata para las emociones en los seres humanos, pero cada cultura posee sus propias valoraciones cognitivas que provocan emociones, así como sus propios complejos de emociones que engranan con sus prácticas sociales” (Jonson-Laird – Oatley, 2000, p. 471)

7 Pueden verse pruebas experimentales citadas en Bruce J. Malina, “Reading Theory Perspective: Reading Luke-Acts”, en Jerome H. Neyrey (ed.), *Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991, pp. 3-24; reimpresión en Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, Londres-Nueva York 1996, pp. 3-31.

8 Geoffrey Barraclough, *Main Trends in History*, *Main Trends in the Social and Human Sciences* 2, Holmes & Meier, Nueva York-Londres 1978, pp. 149-150.

9 Cf. Malina, “Interpretation: Reading, Abduction, Metaphor”, en David Jobling, Peggy L. Day y Gerald T. Sheppard (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Festschrift Norman Gottwald*, Pilgrim Press, Cleveland 1991, pp. 253-266.

10 Cf. Malina, “Interpretation...”, a. c., y “Understanding New Testament Persons: A Reader’s Guide”, en Richard L. Rohrbaugh (ed.), *Using The Social Sciences in New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1996, pp. 41-61.

11 Véase, por ejemplo, el estudio de Van Tilborg (“The Meaning of the Word *gamo* in Lk 14,20; 17,27; Mk 12,25 and in a Number of Early Jewish and Christian Authors”, *Hervormde Theologiese Studies* 58 [2002] 802-810), quien demuestra cómo la palabra *gamo* en lengua griega moderna que significa “tener relaciones sexuales” puede encontrarse en el griego koiné del Nuevo Testamento, donde también tiene el significado de “casarse”. Los Alternative Dictionaries que encontramos en Internet son una colección de varias formas de “palabras soeces” procedentes de muchas lenguas. Según este diccionario, en griego moderno *gamo* significa “follar, joder” en todo tipo de circunstancias sociales, casi igual que el vulgarismo utilizado en inglés americano.

12 Sobre la abducción o el razonamiento circular por el que se llega a establecer una hipótesis según Peirce, cf. Malina, “Interpretation...”, a. c.

13 Bultmann, *Theological Dictionary...*, p. 479.

14 *Ibíd.*, nota 20.

15 *Ibíd.*, p. 479.

16 Cf. Harry C. Triandis, “Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism”, en Richard A. Dienstbier et al. (eds.), *Nebraska Symposium on Motivation* 1989, University of Nebraska Press, Lincoln 1990, pp. 41-133; Malina, “Understanding New Testament Persons...”, a. c., 1996, pp. 41-61; Geert H. Hofstede, *Culture’s Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*, Sage Publications, Thousand Oaks 22001.

17 Cf. Jerome H. Neyrey – Richard L. Rohrbaugh, “He Must Increase, I Must Decrease”, *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001) 464-483.

18 Muchos especialistas de Antiguo Testamento no prestan ninguna atención al hecho de que el denominado hebreo bíblico es realmente un lenguaje artificial, como el avéstico utilizado en los libros sagrados persas; cf. los convincentes argumentos de Edward Ullendorf (*Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilizations*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1977) y Ernst Axel Knauf (“War ‘Biblisch-Hebräisch’ eine Sprache?”, *Zeitschrift für Althebräistik* 3 [1990] 11-23).

19 Cf. Michael A. K. Halliday, *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, University Park Press, Baltimore 1978.

20 La más bien ingenua crítica que García-Jalón de la Lama hace de los métodos de las ciencias sociales (“Una acotación crítica a la antropología cultural. La función heurística de los escenarios de lectura”, *Estudios Bíblicos* 61 [2003] 307-317) se fundamenta en los puntos de vista de Saussure, de principios del siglo XX, quien se ocupa esencialmente del análisis lingüístico de las oraciones (que median las ideas) apoyándose en un tipo de psicolingüística filosófica. García-Jalón de la Lama parece desconocer completamente la sociolingüística y la teoría de la lectura. Nunca se pregunta cómo funciona realmente el lenguaje; cf. Martin Montgomery, “Langue”, en Tim O’Sullivan et al., *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, Routledge, Londres-Nueva York 1994, pp. 166-167.

21 Cf. Malina, *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Fortress, Mineápolis 2001.

22 Cf. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

23 Ian R. Macneil nos ofrece un útil debate sobre la reciprocidad desde las perspectivas de Sahlin (“Exchange Revisited: Individual Utility and Social Solidarity”, *Ethics* 96 [1986] 567-593). Alan Kirk (“‘Love Your Enemies’: The Golden Rule and Ancient Reciprocity [Luke 6,27-35]”, *Journal of Biblical Literature* 122 [2003] 667-686) y Zeba Crook (“Critical Notes: Reflections on Culture and Social-Scientific Models”, *Journal of Biblical Literature* 124 [2005] 515-532), ignorando la contribución de Malina (*Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, John Knox Press, Atlanta 1986), estudian también la cuestión, pero sin utilizar el marco más amplio ofrecido por unas perspectivas colectivas y unos bienes limitados. Otra voz ajena es la de O. Davidsen (“Gave og taegt: Om udvekslingens centrale rolle i en semiotisk undersøgelse af de baerende betydningsstrukturer i urkristen religion/mestamentlig teologi” [“Toma y daca: Sobre el papel central del intercambio en un estudio semiótico de la estructura principal del significado en la religión cristiana primitiva/teología del Nuevo Testamento”], *Dansk Teologisk Tidsskrift* 6 [2003] 32-52). Por otra parte, Gabriele Plickert et al. (“It’s Not Who You Know, It’s How You Know Them: Who Exchanges What With Whom”, en Talja Blokland y Mike Savage [eds.], *Social Capital on the Ground*, Blackwell, Oxford 2005) arraigan su debate sobre la ayuda social en una serie de aseveraciones sobre la regla de oro.

24 Cf. Ian R. Macneil, “Exchange Revisited: Individual Utility and Social Solidarity”, *Ethics* 96 (1986) 567-593.

25 Cf. Malina, *Christian Origins...*, o. c., supra, nota 23.

[26](#) La ayuda social constituye actualmente un campo de importantes investigaciones sociales. Es casi idéntica al capital social (sobre esto, véase Robert D. Putnam, “The Prosperous Community: Social Capital and Public Life”, *The American Prospect* 4 [1993] 1-35; Madeleine Leonard, “Children, Childhood and Social Capital: Exploring the Links”, *Sociology* 39 [2005] 623-642; Sandra Susan Smith, “‘Don’t put my name on it’: Social Capital Activation and Job-Finding Assistance among the Black Urban Poor”, *American Journal of Sociology* 111 [2005] 1-57). “El estudio sobre la ‘ayuda social’ y el ‘capital social’ es tan realmente similar que resulta menos importante ocuparse de las diferencias entre ambos que darse cuenta de que los dos proceden de la retórica diferente de dos tradiciones de investigación diversas. La ayuda social procede de la psicología social, el trabajo social y la sociología médica, y el capital social, de las ciencias políticas, la sociología política y el análisis de las redes sociales” (Plickert et al., a. c., 2005, nota 5). La cuestión sobre e;leoj en los LXX y en el Nuevo Testamento es pertinente en este debate.

[27](#) Cf. Malina, “Patron and Client: The Analogy Behind Synoptic Theology”, *Forum* 4 (1988) 2-32.

Parte II

Orígenes del cristianismo

Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús

Esther Miquel Pericás

Doctora en Filosofía

Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid)

1. Introducción

Rafael Aguirre ha sido pionero en España en la aplicación de los métodos y resultados de las ciencias sociales al estudio del Nuevo Testamento. Habiéndome beneficiado ampliamente de su enseñanza durante el tiempo de mi formación doctoral, es para mí un honor poder participar en este homenaje a su persona con un estudio fundamentado en esta aproximación metodológica. El tema elegido, la actividad exorcista de Jesús, se refiere a uno de los aspectos del ministerio de Jesús más alejados culturalmente de nuestro mundo moderno occidental y, en consecuencia, uno de los más relegados tanto por la investigación académica como por la pastoral. Quizás por eso mismo es también uno de los que más pueden beneficiarse, en lo que a su clarificación se refiere, con el uso de metodologías y modelos procedentes de la antropología cultural.

La aproximación de los especialistas al estudio de los testimonios evangélicos relativos a los exorcismos de Jesús ha experimentado modificaciones notables en las dos últimas décadas. En etapas anteriores, el interés por estos testimonios ha estado mayoritariamente orientado en tres

direcciones distintas, cada una sustentada por opciones teóricas o doctrinales bien definidas. Encontramos, en primer lugar, los estudios que incluyen los exorcismos en el amplio conjunto de acciones extraordinarias de Jesús calificadas de “milagros”, a los que la teología católica tradicional suele apelar como indicios o pruebas de su divinidad. En segundo lugar, aquellos estudios que se esfuerzan por explicar el fenómeno de la posesión y la práctica exorcista utilizando los conceptos de la medicina o de la psicología occidental y consideran que la práctica exorcista antigua deriva de un conocimiento intuitivo o empírico de procedimientos cuyo éxito puede ser comprendido de forma científica. En tercer lugar, los estudios de exégesis histórico-crítica que limitan su interés a las funciones simbólico-teológicas que los relatos de exorcismos tienen en los textos evangélicos^[1]. A pesar de sus evidentes diferencias, estas tres aproximaciones se asemejan entre sí por no tener ninguna de ellas en cuenta las manifestaciones del fenómeno de la posesión ni las prácticas exorcistas que siguen existiendo en el mundo de hoy. Estas manifestaciones y prácticas, todavía muy frecuentes en culturas y subculturas ajenas a la racionalidad científico-técnica, son habitualmente devaluadas por la teología tradicional, ridiculizadas por la ciencia médica y simplemente ignoradas por la exégesis histórico-crítica.

Afortunadamente, en los últimos años han entrado en escena un número considerable de exégetas que se esfuerzan por replantear el estudio de los exorcismos de Jesús desde perspectivas menos etnocéntricas e ideológicas y más abiertas al diálogo con la antropología cultural contemporánea^[2]. El presente estudio se alinea con este último tipo de perspectivas. Intenta utilizar la información y los modelos de comprensión de la investigación antropológica actual para contribuir al esclarecimiento del significado de los exorcismos de Jesús en el contexto de su propia cultura. Quiere contribuir a responder a la pregunta de cómo entendieron el propio Jesús y las personas que le rodeaban el fenómeno de la posesión, y qué sentidos pudieron uno y otros atribuir al éxito, bastante bien documentado, de su actividad exorcista.

Aunque completada con otros estudios etnográficos, mi exposición se inspira fundamentalmente en la obra del antropólogo Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Shamanism and Spirit Possession*^[3]. En ella se recogen y analizan numerosos informes antropológicos sobre el fenómeno de la posesión y la práctica exorcista procedentes de diferentes

culturas y grupos humanos, así como datos incluidos en documentos históricos originados en sociedades y épocas diversas. Los conceptos y esquemas de relaciones (modelos) que el autor abstrae de todos estos casos se sitúan a un nivel muy elevado de generalidad, pues sólo presuponen (1) la creencia social en la existencia de espíritus capaces de poseer a las personas y (2) la existencia de especialistas a quienes, al menos, una parte de su entorno social reconoce el poder de controlar espíritus. Es, por tanto, legítimo hacer uso de estos conceptos y esquemas para estudiar cualquier grupo humano en el que se den dichas condiciones. En la medida en que podamos suponerlas en las sociedades mediterráneas del siglo I, donde vivió Jesús y donde se escribieron los evangelios, serán un instrumento metodológico válido para analizar las tradiciones evangélicas sobre la actividad exorcista de Jesús.

La exposición detallada de este instrumental analítico y metodológico constituye el contenido de los apartados II y III de este escrito. El apartado IV está dedicado a fundamentar el supuesto de que la creencia en la posesión y la práctica exorcista estaban vigentes en el entorno sociocultural de Jesús, y a mostrar la plausibilidad histórica de sus exorcismos. En el apartado V analizo los datos evangélicos desde las claves de comprensión antropológicas previamente expuestas con el fin de extraer algunas conclusiones que permitan entender mejor la función y relevancia de los exorcismos de Jesús en el contexto global de su ministerio.

2. Relaciones y conceptos generales para entender el fenómeno de la posesión

La posesión por espíritus es una interpretación sociocultural de ciertos estados personales cuyo rasgo característico es la aparente falta de control voluntario por parte del sujeto en relación con su comportamiento^[4]. Según esta interpretación, dichos estados se explican por la acción de seres espirituales que son supuestamente capaces de suplantar la voluntad de la persona humana. Aunque la posibilidad del fenómeno de la posesión requiere necesariamente la creencia social en la existencia de espíritus poseedores, la clase y variedad de estados descontrolados que se consideran causados por posesión pueden diferir de una cultura a otra. Así, por ejemplo, la cultura balinesa considera el suicidio como un efecto de la posesión, pero no así la

cultura judía antigua^[5]. Por su parte, la medicina popular de las culturas judía y grecorromana antiguas atribuía algunas enfermedades a la acción de espíritus poseedores que, sin llegar a dominar totalmente la voluntad del enfermo, condicionaban negativamente su comportamiento impidiéndole realizar ciertos actos^[6]. Finalmente, en casi todas las sociedades y culturas donde se da el fenómeno de la posesión se reconoce la posibilidad de estados de descontrol no causados por ella, como por ejemplo la ebriedad, y, lo que es más importante, se reconoce la posibilidad de posesiones falsas o fingidas. De hecho, el debate en torno a la autenticidad de ciertas posesiones puede llegar a tener una gran relevancia política y social. Basta traer a la memoria la amplitud y extensión del debate bíblico sobre el falso profeta –la persona que falsamente afirma estar poseída por el espíritu de Yhwh–, así como las consecuencias políticas y sociales que pueden tener los criterios propuestos para diferenciar los falsos profetas de los verdaderos.

Aunque con términos y criterios de diferenciación diversos, todas las sociedades y grupos humanos que reconocen la existencia de espíritus poseedores distinguen entre posesiones positivas y posesiones negativas. Las posesiones positivas son aquellas que se consideran beneficiosas para el grupo; las negativas, aquellas que de un modo u otro le perjudican^[7]. Evidentemente, esta distinción permite muchos casos ambiguos en relación con los cuales también pueden generarse debates religiosos, políticos y sociales importantes.

En la mayoría de los casos, los espíritus que producen posesiones positivas no ambiguas son el tipo de espíritus que Lewis ha definido como “centrales”^[8]. Los espíritus centrales son aquellos con los que el grupo se considera positivamente vinculado porque favorecen su bienestar y armonía interna. La posesión por estos espíritus se considera una prueba de su presencia protectora y benevolente en medio de la comunidad y, por tanto, es altamente valorada^[9]. Un tipo frecuente son las posesiones comunitarias en contextos rituales, de las que tenemos ejemplos claros en las comunidades cristianas carismáticas^[10]. Estos espíritus son siempre morales, es decir, sus actuaciones en el mundo de los hombres están encaminadas a promover la moral común vigente en el grupo. Pueden poseer directamente a una persona con el fin de expresar a través de ella su voluntad o capacitarla para hacer

actos beneficiosos en favor del grupo. Pero también pueden favorecer o castigar indirectamente a individuos, familias, sectores o incluso al grupo entero, a través de posesiones protagonizadas por otros espíritus sometidos a su control.

Junto a los espíritus centrales y los espíritus a ellos subordinados suele haber otras variedades de espíritus causantes de posesiones negativas o ambiguas y que, a diferencia de los anteriores, no siempre son reconocidos o identificados de la misma manera por todo el grupo. Estos espíritus, a los que Lewis califica como “periféricos”, no seleccionan a sus víctimas con criterios morales, sino por el afán de satisfacer sus propios deseos, por pura malevolencia o por capricho. En muchos casos, son identificados con espíritus protectores de pueblos rivales, lo que supuestamente explicaría su agresividad indiscriminada hacia los miembros del grupo^[11]. La posesión por parte de un espíritu periférico suele ser negativa, pero, en tanto en cuanto se reconozca su carácter a-moral, la víctima no es considerada responsable de su comportamiento ni de los trastornos que produce en la vida social. No es, sin embargo, infrecuente que algunos sectores del grupo intenten establecer relaciones indirectas entre las agresiones de estos espíritus y la violación de la moral intragrupal^[12]. Los argumentos utilizados exhiben formas diversas, pero casi siempre pueden reducirse a un esquema común: los espíritus centrales intervienen frecuentemente de forma indirecta retirando su protección de los trasgresores y dejándoles a merced de la agresión indiscriminada de los espíritus periféricos^[13]. Las personas que respetan la moral intragrupal tienen normalmente asegurada la protección de los espíritus centrales: sólo son atacadas cuando espíritus enemigos engañan o superan en poder a los espíritus centrales.

Las características generales de la posesión expuestas en los párrafos anteriores posibilitan y favorecen la creación de interconexiones múltiples, flexibles y cambiantes entre las diversas manifestaciones de este fenómeno y los avatares de la vida política y social del grupo. Los grupos humanos que creen en la existencia de espíritus poseedores suelen apelar a ellos como causa explicativa de múltiples fenómenos, situaciones y acontecimientos particulares, y los consideran altamente implicados tanto en los pormenores de la vida pública como en los de la privada^[14]. Dado que estos espíritus se caracterizan por su capacidad para suplantar la voluntad de las personas,

suelen ser imaginados con características anímicas de tipo humano o con las características anímicas, casi siempre antropomórficas, que el grupo atribuye a ciertos animales. Se asume, por tanto, que cualquier emoción o motivación capaz de dirigir el comportamiento humano puede provocar también la acción de los espíritus. Esto permite concebir una variedad muy amplia de razones por las que los espíritus pueden querer poseer a las personas y hacerlo de determinadas maneras. Un espíritu puede actuar por venganza, por rabia, por placer, porque quiere recibir culto, porque desea poder sobre los hombres, porque obedece órdenes de otro espíritu más fuerte, porque se ha enamorado de la persona a la que posee, porque desea utilizarla para una misión, etc. Pero, además, las personas también pueden influir de múltiples formas y en diversos grados sobre estos espíritus personificados: pueden ganarse su protección mediante el culto; pueden seducirles con su hermosura, inocencia o nobleza; pueden en algunos casos controlarles mediante la magia^[15] o con la ayuda de otro espíritu superior; pueden aliarse de diversas formas con ellos; pueden obedecerles, ofenderles, halagarles, ignorarles...^[16]

Esta enorme versatilidad de los espíritus y de sus relaciones con los humanos es una de las razones por las que, en los grupos donde se reconoce el fenómeno de la posesión, éste suele aparecer estrechamente relacionado con los problemas, confrontaciones y contingencias de la vida política y social^[17]. Todo el mundo asume, en efecto, que los espíritus asociados a los distintos grupos, sectores sociales e individuos se implican en los asuntos de sus clientes o aliados humanos interviniendo en conflictos familiares, comunales y en todas las variedades de la lucha por el poder. Así, a nadie sorprende que la colonización cultural, política o económica de una población vaya acompañada de posesiones agresivas por parte de los espíritus protectores de los colonizadores^[18]. Existen casos en los que quienes sufren estas posesiones se consideran conminados a convertirse a la religión de los colonizadores y sólo cuando dan este paso consiguen su liberación^[19]. Tampoco sorprende a nadie que subgrupos o sectores sociales sometidos sean especialmente vulnerables a tipos de posesiones que repercuten negativamente en los servicios prestados a sus superiores, pues estos últimos no suelen tener la conciencia totalmente tranquila en relación con el cumplimiento de sus deberes de patronazgo y, por tanto, llegan fácilmente a la conclusión de que ellos son los verdaderos blancos a quienes va dirigida la

ira de los espíritus. La osadía y agresividad con las que muchas veces son tratados por sus subordinados poseídos suelen contribuir a confirmarles en esta hipótesis^[20].

Otra de las razones que explican las conexiones aparentes entre conflictos y tensiones sociales, por una parte, y manifestaciones del fenómeno de la posesión, por otra, es la ambigüedad reconocida que caracteriza de forma esencial a este fenómeno. Es ambiguo, en primer lugar, el grado de descontrol que podría fundamentar la identificación de una persona como poseída. Siempre hay casos dudosos, a veces incluso para el propio sujeto, que deben someterse al juicio de expertos y pueden ser ocasión de debate público. Por otra parte, todo el mundo reconoce la posibilidad de que ciertos individuos desahoguen su rabia, cometan actos de venganza o intenten imponer su voluntad fingiendo estar bajo el control de algún espíritu, pues saben que de esta forma no serán considerados responsables de sus actos ni de sus palabras. La creencia en la posesión por espíritus periféricos es siempre un arma potencial en manos de los débiles, ya que permite la expresión incontrolada y no imputable de cualquier forma de protesta. Como es de esperar, este tipo de posesión suele manifestarse sobre todo entre los colectivos más desfavorecidos de la sociedad, donde tiende a ser recurrente^[21].

Finalmente, también hay ambigüedad a la hora de identificar en cada caso al espíritu poseedor y a la hora de determinar cuáles son sus pretensiones o a qué espíritus superiores sirve. Muchos espíritus que, en un primer momento, hacen sufrir a sus víctimas sólo quieren probarlas para ver si les podrían servir de intermediarios, o pretenden forzarlas a que acepten este papel. Así, lo que en un primer momento parecía una posesión negativa puede ser identificada luego como posesión positiva por un espíritu central en el marco de un proceso de vocación espiritual^[22]. Otras veces son los propios humanos quienes se ganan el favor de un espíritu periférico que termina por convertirse en espíritu protector de todo el grupo o de un sector disidente o marginal del mismo. Declarar central a un espíritu considerado periférico por la religión tradicional suele implicar que los deseos expresados directa o indirectamente por el espíritu a través de las posesiones son aceptados y cumplidos por el grupo de sus devotos a través de nuevas prácticas éticas y/o culturales. Un ejemplo de esta situación, extraordinariamente extendido en las sociedades

patriarcales, son los grupos solidarios femeninos creados en torno al culto de ciertos espíritus periféricos especializados en la posesión de mujeres. Los efectos de estas posesiones, que siempre interfieren con el buen funcionamiento de la vida doméstica perjudicando indirectamente a los varones, sólo desaparecen de forma temporal con el sometimiento de la víctima a ritos exorcistas costosos. Estos ritos se celebran en el seno de grupos femeninos formados por posesas y ex posesas, y suelen incluir comidas especiales y copiosas, baile, música y otros elementos festivos. Dado que este tipo de posesiones tiende a ser recurrente y que los exorcismos proporcionan cuidados y atención a la víctima y placer festivo a todas las participantes, no es extraño que las mujeres concernidas acaben considerando a su espíritu poseedor como un espíritu benéfico^[23].

3. Relaciones y conceptos generales para entender la práctica exorcista

No se puede estudiar el fenómeno de la posesión sin tener también en cuenta las prácticas exorcistas mediante las que miembros especializados de los grupos humanos donde se da el fenómeno intentan controlarlo. En contraste con los posesos, que sufren pasivamente la coerción de los espíritus, el exorcista es una persona que ha conseguido el saber y el poder necesarios para controlar a esos espíritus poseedores. El exorcista pertenece a la intersección de dos clases más amplias de especialistas que son, en principio, independientes: (1) la clase de los chamanes, a quienes podemos definir como expertos en el mundo espiritual, con capacidad para relacionarse activa y voluntariamente con los espíritus^[24], y (2) la clase de los terapeutas. Evidentemente, la primera clase sólo existe en aquellas sociedades cuya visión del mundo incluye entidades espirituales. La segunda es mucho más general y existe en prácticamente todas las sociedades.

Por regla general, el chamán mantiene un vínculo personal durable con uno o varios espíritus, que le otorgan diversos poderes y le sirven de ayuda para acceder o dominar a otros espíritus. Este vínculo puede asemejarse a una relación positiva de clientelismo o puede ser predominantemente manipulador^[25]. No es infrecuente que un chamán sea provisto por su espíritu

patrón de objetos o conocimientos mágicos con los que dominar de forma indirecta a otros espíritus. En su papel de exorcista utiliza estas capacidades para controlar o expulsar a los espíritus que poseen a otras personas, pero nadie duda de que también podría utilizarlas para fines distintos, como inducir posesiones, enfermedades u otras desgracias entre sus enemigos. Los chamanes son, por tanto, personas al mismo tiempo poderosas y temidas. La valoración que de ellas hace la sociedad suele ser ambigua. Por una parte, se las considera necesarias, pues son las únicas capaces de proteger al grupo de las agresiones provenientes del mundo espiritual; por otra, son objeto de temor y de sospecha, pues se les sabe con poder suficiente para inducir y dirigir esas mismas agresiones. Ante una desgracia supuestamente causada por seres espirituales, siempre es pertinente preguntar de qué lado estaba el chamán^[26]. Paradójicamente, sus especiales conocimientos y poderes le hacen extremadamente vulnerable a la calumnia y a la evaluación pública.

A diferencia de la medicina científica occidental, que se esfuerza por identificar la enfermedad y la salud en función de la presencia o ausencia de síntomas físicos objetivos y concretos, las terapias tradicionales, como también la psicología actual, utilizan en mucha mayor medida criterios relacionados con la situación e interacción personal del paciente en su entorno humano inmediato y en el entramado global de la sociedad^[27]. Un enfermo sana cuando es reintegrado satisfactoriamente en ella^[28]. Evidentemente, lo que en cada caso se entiende por integración satisfactoria admite diversas interpretaciones y diversos grados de exigencia, que variarán de una cultura a otra, de un estamento social a otro e incluso de una práctica terapéutica a otra. De forma general importa, no obstante, subrayar la relevancia que en las terapias tradicionales suelen tener los factores emotivos, cognitivos y de participación comunitaria. Dichas terapias incluyen rituales en los que, además del terapeuta y el paciente, suelen estar presentes personas significativas del entorno humano de este último o la entera comunidad. Casi siempre con ayudas externas, como pueden ser elementos escenográficos, sentencias, ritmos, música, bailes, olores y/o drogas, se busca que los participantes accedan a un tipo de experiencia distinto al del estado de vigilia habitual y que los propios sujetos son capaces de identificar con alguna de las formas en las que la realidad trascendente se manifiesta en su cultura o tradición religiosa particular. En todo lo que sigue entiendo por “realidad

trascendente” aquella parte de la realidad que una sociedad reconoce como existente y extraordinariamente relevante, pero no inmediatamente derivable de la experiencia cotidiana^[29]. La realidad trascendente es extraordinariamente relevante para el grupo humano que cree en ella, porque enriquece la realidad de la experiencia cotidiana confiriéndole significados capaces de orientar a los sujetos en las distintas situaciones de sus vidas^[30]. Cuando dicha realidad trascendente está fundamentalmente poblada por espíritus, se le suele denominar “realidad espiritual”.

En el contexto del ritual, el terapeuta guía la experiencia del paciente y de los demás participantes, procurándoles encuentros y contactos de gran carga emotiva en la realidad trascendente. El resultado suele ser la reconfiguración de la situación y de la actitud de los participantes en el contexto de una experiencia dilatada de la existencia que incluye de forma significativa su dimensión espiritual. Dicha reconfiguración, que conlleva nuevas referencias cognitivas, axiológicas y emocionales, constituye por sí misma, en muchos casos, una forma de salud. En otros casos, parece producir beneficios secundarios induciendo o favoreciendo en el paciente estados físicos positivos –analgésicos, revitalizantes, relajantes...^[31]–. Este tipo de rituales tiene efectos terapéuticos sobre todo en pacientes con trastornos conductuales y de carácter, entre los que, evidentemente, se cuentan los posesos. En el caso de estos últimos, la recuperación del control voluntario en la conducta es interpretada por el entorno social como “salida” del espíritu poseedor.

La comprensión de la salud como integración adecuada del sujeto en su entorno humano y vital permite entender la relevancia política y social que, en algunas circunstancias, puede tener la práctica terapéutica. De acuerdo con esta perspectiva, los terapeutas pueden adoptar en su trato con el paciente dos orientaciones distintas y opuestas entre sí. Está, por una parte, la actitud de aquellos terapeutas que intentan reintegrar al paciente en un mundo físico y social cuya idoneidad no cuestionan. Por otra, la de aquellos para quienes no sólo el paciente, sino también el entorno social está negativamente afectado y necesita cambiar^[32]. En este último caso, la reintegración se entiende como el nuevo ajuste entre el paciente y un entorno humano renovado. A los primeros les llamaré “terapeutas morales”, pues buscan la responsabilidad moral de la enfermedad o de la posesión en individuos concretos: el propio paciente o sus allegados, a quienes suponen blanco del castigo de los espíritus centrales, o

algún chamán sospechoso de usar sus poderes para hacer el mal. A los segundos les llamaré “terapeutas a-morales”, pues no culpan a sus pacientes y pretenden, en mayor o menor medida, cambiar las pautas de convivencia de su entorno social.

Centrándonos ya en los terapeutas exorcistas, se constata que los exorcistas morales predominan entre las filas de quienes operan bajo la tutela institucionalizada de espíritus centrales, mientras que los exorcistas a-morales suelen pertenecer al sector de los terapeutas populares. Para los primeros, la posesión negativa es una disrupción del status quo de carácter individual: los espíritus malignos atacan a los pecadores que han perdido la protección de los espíritus centrales o a las víctimas inocentes de un chamán-brujo. Para los segundos, es el resultado de una situación negativa que afecta al entorno del poseso y que cuestiona indirectamente su idoneidad. Con mucha frecuencia, los exorcistas a-morales crean en torno a sí grupos solidarios de pacientes que practican ritos periódicos y se apoyan entre sí^[33]. Estos grupos suelen adquirir formas estables socialmente toleradas, como es el caso de las asociaciones rituales de mujeres afectadas por formas de posesión femeninas, a las que he aludido más arriba. Sin embargo, en ciertas circunstancias pueden convertirse en células sectarias críticas o en matriz de movimientos populares de renovación religiosa y social. Estos desarrollos provocan el lógico recelo de los sectores poderosos, que no tardan en acusar al exorcista de practicar la brujería^[34].

4. Plausibilidad histórica de la actividad exorcista de Jesús

En este apartado pretendo mostrar que la actividad exorcista de Jesús cumple el criterio de plausibilidad histórica de Theissen. Este criterio formula condiciones suficientes para afirmar la probabilidad histórica de un testimonio antiguo relativo a un personaje. Consta de dos subcriterios: el subcriterio de plausibilidad histórica contextual, según el cual el testimonio o algún elemento informativo del mismo es probablemente histórico si encaja en el contexto sociocultural al que supuestamente pertenece y se puede identificar como un fenómeno individual dentro de ese contexto, y el subcriterio de plausibilidad histórica efectual, según el cual el testimonio o algún elemento informativo del mismo es probablemente histórico si no se

puede dar cuenta de él salvo como efecto producido por ese personaje^[35]. Dos formas clásicas de este último subcriterio son el criterio del testimonio múltiple y el criterio de incomodidad (o dificultad)^[36].

La plausibilidad contextual de los exorcismos de Jesús se prueba mostrando que la creencia en la posesión y la práctica exorcista formaban parte del contexto sociocultural donde vivió Jesús, lo cual legitimaría a su vez la aplicación de los modelos antropológicos explicados en los apartados II y III.

Lamentablemente, los datos que tenemos acerca de la creencia en la posesión y la práctica exorcista en el mundo antiguo son escasos, heterogéneos y dispersos. Twelftree y otros han realizado recopilaciones exhaustivas de los mismos, mostrando indirectamente la plausibilidad contextual de los exorcismos de Jesús tanto en el contexto amplio de los territorios imperiales helenizados como en el más reducido de la Palestina romana^[37]. Por ello, me limitaré a señalar aquí aquellos puntos de sus informes y conclusiones que considero más relevantes.

Aunque la creencia popular en la existencia de espíritus o demonios capaces de intervenir en el mundo de los hombres está suficientemente documentada para todo el mundo antiguo en el ámbito de las prácticas mágicas y de la medicina tradicional^[38], los testimonios acerca de los que podemos decir con seguridad que se refieren a casos de posesión son bastante más escasos. De forma correspondiente, entre los abundantes testimonios de terapias, médicas o mágicas utilizadas en pacientes negativamente afectados por la acción de los espíritus, aquellos que pueden considerarse con seguridad exorcismos son también muchos menos. Importa, sin embargo, señalar que la inmensa mayoría de estos testimonios no son relatos o descripciones de casos, sino objetos que parecen haber tenido un uso mágico o terapéutico: fórmulas o palabras grabadas en amuletos, recetas, conjuros, encantamientos, etc.^[39] Esta circunstancia, que está evidentemente relacionada con el origen popular de tales testimonios, hace muy difícil su completa identificación^[40].

Ahora bien, la escasez de documentos donde se narran o describen posesiones y exorcismos puede tener más que ver con el carácter elitista y minoritario que en la antigüedad tenía la actividad de la escritura que con la rareza del fenómeno. Este dato negativo parece, en efecto, reflejar la actitud

sesgada que frente a tales fenómenos parecen haber tenido las élites sociales y culturales del mundo antiguo. Como ya indiqué en el apartado II, la posibilidad de utilizar la posesión como forma de protesta encubierta es una de las razones por las que se manifiesta con mucha mayor frecuencia entre los sectores más desfavorecidos de la sociedad que entre las élites. La expectación que este tipo de fenómenos produce entre esos sectores desfavorecidos y el interés popular por conservar y enriquecer su recuerdo se explican también, en cierta medida, por esa misma razón. Lógicamente, las élites dirigentes suelen tener muy poco interés por las manifestaciones incontroladas de la voluntad de los espíritus y procuran desactivar sus motivaciones y sus efectos sociales buscando culpables entre los propios afectados o entre los exorcistas a-morales. De ahí que la mayor parte de los pocos relatos escritos de posesiones y exorcismos que tenemos sean denuncias de fraudes o malas artes, o tengan un carácter eminentemente burlón. Pero, además de esta razón política, hay otras razones de carácter más local que contribuyen a explicar el disgusto de los sectores privilegiados ante el fenómeno de la posesión. Entre la clase culta helenizada, el disgusto ante la posesión tiene mucho que ver con la valoración moral del autocontrol, que era considerado una virtud esencial de la virilidad y la nobleza. Esto explica la razón por la que incluso las posesiones positivas institucionalizadas, como las de los mediums oraculares y las bacantes, afectaban únicamente a mujeres o a varones de bajo estatus social^[41]. En el contexto más específico del judaísmo hay que tener además en cuenta que la monolatría reflejada en los textos oficiales fue siempre muy suspicaz frente a cualquier forma de trato con los espíritus.

En estas condiciones, lo realmente significativo es que (1) apenas haya testimonios escritos que nieguen la existencia de espíritus poseedores, (2) que en ninguno de los relatos escritos donde se trata el fenómeno sienta el autor la necesidad de explicar la naturaleza del mismo, y (3) que se conserven algunos textos donde autores de estatus social elevado afirman o presuponen la posibilidad de la posesión y la existencia de exorcistas. Entre los últimos son particularmente relevantes el relato de Flavio Josefo de un exorcismo realizado en su presencia por un tal Eleazar (Ant. 8.46-49), y la referencia circunstancial que Plutarco hace a una técnica considerada habitual en las prácticas exorcistas (Mor. 706E). Ambos autores son personas cultas,

cronológicamente muy cercanas a Jesús. Flavio Josefo es un sacerdote judío que escribe en Roma para la clase alta romana en los años posteriores a la primera guerra judía, y Plutarco es un aristócrata griego y filósofo moralista cuya obra se fecha entre finales del siglo I y principios del II de nuestra era.

Otro testimonio interesante es la Vida de Apolonio, de Filóstrato, escrita a principios del siglo II en el entorno de la corte imperial y en defensa de la filosofía pitagórica. Narra la vida de un filósofo itinerante pitagórico que murió a finales del siglo I de nuestra era y al que se le atribuían numerosas obras extraordinarias; entre ellas, un exorcismo exitoso (Vita Ap. 4.20) y un conjuro exorcista por escrito (Vita Ap. 3.38). Algunos estudiosos creen que esta biografía reacciona competitivamente frente a la divulgación cristiana de las obras extraordinarias de Jesús y que, por tanto, sería prudente dudar de la historicidad de los exorcismos atribuidos a Apolonio. Esta duda no impide, sin embargo, extraer información válida relativa a las actitudes del autor y los destinatarios implícitos ante ese tipo de acciones. El análisis literario de la obra permite, en efecto, concluir que incluso las personas cultas cercanas al poder creían en la posibilidad de las posesiones y en la eficacia de algunos exorcismos. Su posición sólo se distinguiría de otras en que condicionaba el éxito no fraudulento de la actividad exorcista a la sabiduría y excelencia moral del terapeuta. Según Filóstrato, es la virtud del terapeuta lo que mueve a los dioses protectores de la moral a concederle poderes extraordinarios.

Los datos y reflexiones de los párrafos anteriores permiten concluir que, en la Palestina helenizada del siglo I, el fenómeno de la posesión y el rol de exorcista eran realidades socialmente identificables y, por tanto, posibles. La actividad exorcista de Jesús es, pues, contextualmente plausible.

Los testimonios más antiguos relativos a la actividad exorcista de Jesús se encuentran en los evangelios canónicos, por lo que es fundamentalmente a partir de estos escritos desde donde debe argumentarse la plausibilidad efectual del dato. El evangelio de Juan no describe ninguna posesión ni práctica exorcista, aunque sí nos informa de que Jesús fue acusado de estar endemoniado (Jn 8,48). El libro de los Hechos de los Apóstoles se refiere a las obras y señales extraordinarias (Hch 2,22) realizadas por Jesús, pero no aporta información específica alguna sobre sus exorcismos.

Desde el punto de vista de la exégesis histórico-crítica, los testimonios

evangélicos pueden clasificarse en cuatro tipos: (1) sumarios donde se resume la actividad de Jesús y, de forma directa o indirecta, se subraya su fama y su éxito como exorcista; (2) relatos particulares de exorcismos a él atribuidos; (3) controversias en torno a su poder de expulsar demonios, y (4) referencias que relacionan los exorcismos con otros aspectos del proyecto o mensaje de Jesús.

Las referencias a la actividad exorcista de Jesús recogidas en los sumarios son evidentemente redaccionales (Mc 1,32-34 y par.; Mc 1,39 y par.; Mc 3,7-12 y par.), por lo que, de forma aislada, no constituyen testimonios fiables de la historicidad del dato. Sin embargo, tanto la fama de exorcista que atribuyen a Jesús como la abundancia de casos de posesión que presuponen son coherentes con informaciones procedentes de otras fuentes independientes, lo cual sí constituye un argumento a favor de la plausibilidad efectual. Sabemos, en efecto, que el nombre o espíritu de Jesús fue ampliamente utilizado por los magos paganos de siglos posteriores, debido, seguramente, a la fama de exorcista que su figura había alcanzado^[42]. Por otra parte, las reconstrucciones recientes de la situación sociopolítica de la Galilea de Antipas realizadas por historiadores y arqueólogos indican la existencia de unas condiciones que, según nuestros modelos antropológicos, serían favorables a las manifestaciones del fenómeno de la posesión. En efecto, además de las típicas posesiones femeninas que se manifiestan de forma característica en muchas culturas patriarcales, la Galilea de la época de Antipas y las zonas paganas limítrofes parecen haber sido afectadas de forma relativamente brusca por el impacto de unas políticas urbanísticas, agrarias y fiscales altamente disruptivas para la economía tradicional de la población rural^[43]. Estas políticas promovían la transformación del retículo de pequeñas propiedades familiares, que tradicionalmente habían tenido la función de autoabastecer al grupo doméstico, en grandes fincas explotadas con fines mercantilistas y con capacidad para satisfacer la demanda de productos agrícolas de las ciudades que se estaban construyendo o reconstruyendo en la zona. Los cambios fiscales introducidos favorecían el endeudamiento y posterior ruina de los campesinos, propiciando la acumulación de tierras en manos de la aristocracia urbana que actuaba como acreedora. A nadie podía ocultársele que todos estos cambios obedecían de forma directa o indirecta a la relación de clientelismo respecto a Roma que

los etnarcas locales estaban interesados en potenciar^[44]. No es, pues, extraño que los campesinos arruinados transformados en aparceros, jornaleros, mendigos o bandoleros interpretaran cualquier brote individual de violencia descontrolada como efecto de posesiones protagonizadas por espíritus asociados al poder de la cultura invasora^[45]. Esta conclusión permite por lo demás dar sentido a la expresión “espíritu impuro” que suelen utilizar las tradiciones evangélicas para referirse a los espíritus poseedores de los pacientes de Jesús, pues tanto para el judaísmo como para el cristianismo primitivo todo lo asociado a las prácticas religiosas paganas está relacionado con la impureza.

La mayoría de los estudios histórico-críticos de los relatos particulares de exorcismos atribuidos a Jesús en los evangelios sinópticos defienden la existencia de núcleos tradicionales sobre los que posteriormente habría intervenido el evangelista^[46]. Theissen ha argumentado convincentemente a favor de un origen y una transmisión oral popular de muchos de estos relatos^[47]. Dada la tendencia de la literatura popular a enriquecer sus narraciones con elementos coloristas y maravillosos, la tesis de Theissen nos permite dudar de la historicidad de ciertas versiones, sin eliminar la posibilidad de que se remitan a hechos históricos más escuetos. Por otra parte, la multiplicidad de relatos independientes que presentan a Jesús como exorcista apoya la plausibilidad efectual del dato.

Las controversias relativas al poder de Jesús para expulsar demonios (Mc 3,20-30; Q 11,14-23) son los testimonios históricamente más plausibles de su práctica exorcista, pues verifican el criterio de incomodidad, que es un caso particular del criterio de plausibilidad efectual, y el más exigente entre todos los criterios de historicidad propuestos hasta hoy por los investigadores^[48]. Son, en efecto, testimonios de acusaciones contra Jesús que de ningún modo pudieron ser inventadas por sus partidarios. Su presencia en el corpus evangélico, dentro, evidentemente, de contextos apologéticos, sólo puede ser entendida como respuesta defensiva de los partidarios de Jesús frente a calumnias, opiniones o sospechas ampliamente difundidas. Estas calumnias, opiniones y sospechas no podrían haberse generado sin una previa implicación de Jesús en actividades exorcistas. A estos testimonios incómodos en forma de controversia podríamos seguramente añadir la

acusación contra Jesús transmitida en Jn 8,48, pues los estudios antropológicos revelan que la posesión del propio chamán por su espíritu protector o sus espíritus aliados es bastante frecuente. Desde esta clave, acusar a Jesús de estar endemoniado equivale a hacerle sospechoso de estar positivamente asociado con el demonio que le posee.

Otro dato que contribuye a confirmar la plausibilidad histórica efectual de la actividad exorcista de Jesús es la tendencia creciente de los autores neotestamentarios a contener y estilizar las tradiciones donde se describen exorcismos de Jesús. Vemos, en efecto, que, al contrario de lo que sucede con otros tipos de acciones extraordinarias atribuidas a Jesús, los exorcismos narrados en Mt y Lc no aumentan respecto a los narrados en Mc; si acaso, se vuelven más estilizados. Por otra parte, el estudio detallado de los exorcismos hecho por Klutz^[49] en el conjunto de la obra lucana muestra cómo en el Libro de los Hechos se mantiene el esfuerzo de Lc por dignificar el poder exorcista de Jesús transmitido ahora a los apóstoles, contrastándolo con el trato ridículo, comercial o interesado que los exorcistas paganos tienen con los espíritus (Hch 16,16-18; 19,13-17). El evangelio de Juan, que es el más reciente, prescinde completamente de los exorcismos. Estas tendencias minimizadoras, estilizantes y moralizantes parecen reflejar el malestar de un cristianismo liderado ya por gentes cultas ante la carga de ambigüedad moral que la tradición sobre los exorcismos de Jesús parece haber arrastrado. El malestar es, como ya se ha indicado, un argumento a favor de la historicidad de la tradición que lo provoca.

Los tipos de testimonios analizados en los párrafos precedentes sirven para confirmar la plausibilidad histórica de la actividad exorcista de Jesús, pero por sí solos no nos ayudan demasiado a entender la importancia que esta actividad parece haber tenido tanto en el contexto de su predicación como en el del movimiento que se formó en torno a ella. Esta importancia está indicada o presupuesta en aquellos testimonios evangélicos que vinculan la expulsión de demonios por parte de Jesús con su mensaje sobre la llegada del Reinado de Dios (Q 11,14-20), su enseñanza (Mc 1,21-27 y par.)^[50] y la misión de sus discípulos (Mc 3,14-15; 6,7-13 y par.; Lc 10,18), tres aspectos de importancia indiscutible en el conjunto de la actividad pública del profeta y maestro galileo. La lógica interna de esta vinculación no está, sin embargo, explicitada, por lo que permanece oscura a los ojos de los lectores modernos

no familiarizados con el entramado de significados sociales, políticos y religiosos que rodeaba el fenómeno de la posesión y la práctica exorcista en el mundo antiguo. De ahí la necesidad de recurrir a las claves interpretativas que nos ha proporcionado la antropología cultural para explicitarla.

5. La práctica exorcista de Jesús en el contexto de su mensaje, su enseñanza y su proyecto

El objetivo fundamental de este apartado es mostrar cómo los conceptos y relaciones transculturales obtenidos de la investigación antropológica y expuestos en los apartados II y III pueden ayudarnos a explicar los vínculos presupuestos por los testimonios evangélicos entre la práctica exorcista de Jesús y otros aspectos centrales de su ministerio.

Aplicando simplemente esas categorías antropológicas a los textos evangélicos, podemos ya extraer algunas conclusiones preliminares importantes:

Las posesiones que Jesús trata son, en todos los casos, posesiones negativas producidas por espíritus periféricos. Jesús nunca culpa al poseso ni a sus allegados del estado negativo que padece. Tampoco atribuye responsabilidades a otros exorcistas o brujos. Su actitud se parece, por tanto, mucho más a la del exorcista a-moral que a la del exorcista moral. La acusación de la que es objeto en Q 11, 15 apunta en el mismo sentido, pues, como vimos en el apartado III, son los exorcistas a-morales, no los morales, quienes suelen caer bajo la sospecha de utilizar sus poderes para hacer el mal. En este caso, los enemigos de Jesús afirman que su poder procede de su alianza con quien parece ser un dios extranjero, Belcebú, considerado también príncipe de todos los demonios. Junto a la acusación de brujería se formula de forma implícita una acusación de idolatría: los poderes de Jesús derivarían de su relación positiva con dioses extranjeros^[51]. En la comunidad étnico-religiosa judía, considerar idólatra a alguien equivale a situarle fuera de Israel, a negarle su pertenencia al pueblo elegido. Esta conclusión es, por lo demás, coherente con la reacción que cabía esperar del ala conservadora de una sociedad de orientación cultural colectivista, como es el caso de la cultura mediterránea antigua, pues la fuerte orientación grupal de la

personalidad dominante favorece que cualquier crítica al intragrupo sea interpretada como traición y alineamiento con el exogrupo rival.

Si aceptamos la caracterización de Jesús como exorcista a-moral e interpretamos su compromiso con el anuncio y la realización del Reinado de Dios como la forma concreta que revistió su opción crítica por una realidad humana alternativa, la relación entre su praxis exorcista, su mensaje sobre el Reino y su enseñanza adquiere nuevos sentidos y se clarifica. Hemos visto, en efecto, que el terapeuta a-moral no acepta la realidad social presente como contexto adecuado para la reintegración de sus pacientes a la vida normal. Según su visión crítica de las cosas, para que esta reintegración sea exitosa y durable es necesario cambiar no sólo al paciente, sino también su entorno vital. Esta perspectiva permite dar sentido al extraño dicho de Q 11,24-26, en el que Jesús parece referirse al conocido fenómeno de la posesión reiterada: “Cuando el espíritu impuro ha salido de la persona, anda por lugares áridos buscando reposo, y, al no hallarlo, dice: Volveré a mi casa, de la que salí. Y, entrando, la encuentra barrida y adornada, por lo que va a buscar a otros siete espíritus peores que él y, entrando, se quedan a morar allí, de donde el estado final de esa persona es peor que el primero”. Si el entorno no cambia, diría el terapeuta a-moral, la recuperación del poseso es sólo transitoria, y su recaída en el poder de los espíritus malignos puede ser más violenta incluso que la posesión inicial. Como se indicó en el apartado II, la reiteración es una propiedad característica de las posesiones femeninas en sociedades tradicionales de tipo patriarcal, pues en estas sociedades las formas de la institución familiar son particularmente rígidas y opresoras para las mujeres.

Si la expresión “Reinado de Dios” designa en boca de Jesús esa realidad distinta en la que podían reintegrarse los posesos y si, como apuntan todos los indicios, Jesús fue un exorcista exitoso, resulta fácil entender por qué a los ojos de Jesús y de sus seguidores la llegada del Reinado de Dios era un dato evidente (Q 11,20). Pero además deberemos concluir que, en la medida en que los éxitos de Jesús como exorcista no fueran efímeros, la realidad humana a la que se reintegraban sus pacientes debía estar, efectivamente, cambiando. Esto parece, a su vez, indicar que la praxis ética asociada al Reinado de Dios en la predicación de Jesús estaba realmente transformando el entorno humano formado por sus seguidores y simpatizantes. Entorno que, por lo menos de forma representativa e inmediata, acogía a los posesos en los

rituales. El éxito de los cambios promovidos por esta ética y retroalimentados por la reintegración exitosa de los ex posesos en el entorno de Jesús es, a mi entender, la causa directa más probable de la sospecha y el rechazo que suscitaron sus exorcismos entre los guardianes de la moral vigente.

La relación estrecha que, desde esta óptica, se pone de manifiesto entre la praxis ética del Reino y el éxito de los exorcismos de Jesús permite iluminar el vínculo implícito que señalábamos en algunos textos entre enseñanza y exorcismos, pues sabemos por otros textos que gran parte de esa enseñanza se refiere de forma directa o indirecta a la ética del Reino. Este vínculo está claramente afirmado, aunque no explicado, en el relato del exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún, donde los testigos del hecho se admiran de la autoridad que acompaña a la enseñanza de Jesús (Mc 1,27 y par.), y en la misión encargada por Jesús a sus discípulos (Mc 3,14-15; 6,7.12-13 y par., y Lc 10,5-10.17-18), donde las tareas de predicar el Reinado de Dios, llevar la paz, compartir los alimentos y expulsar demonios son concebidas como una unidad con sentido.

Pero el Reinado de Dios no parece haber limitado su presencia a los cambios promovidos por su ética en el entorno de los seguidores de Jesús. Como S. Davies ha argumentado de forma convincente, la imagen del Reinado de Dios presentada por Jesús en muchos de sus dichos y parábolas sugiere con fuerza que fue expresamente utilizada con fines terapéuticos^[52]. Se trata, en efecto, de una imagen especialmente idónea para designar y desplegar, en el contexto de un ritual exorcista judío, esa realidad trascendente a la que los participantes acceden y en la que se produce la liberación de los posesos. Dicha idoneidad se deriva de su vinculación a multitud de recuerdos míticos, anhelos proféticos y símbolos religiosos de la tradición judía, y de su relevancia para cualquier discurso sobre la liberación social, política y religiosa de la comunidad judía del momento^[53]. Es, pues, una imagen portadora de una fuerte carga emotiva y, por tanto, eficaz a la hora de promover cambios en la percepción y valoración de la realidad de un sujeto, así como en su actitud y comportamiento. Pero además, como acertadamente señala Davies, el uso frecuentemente ambiguo y paradójico que Jesús hace de esta imagen parece responder a la intención de facilitar al paciente la superación de la lógica ordinaria, el ensanchamiento de los horizontes de su realidad y la entrada en la experiencia de lo trascendente.

Sentencias vagas pero sugestivas, como “buscad y encontraréis” o “nada hay oculto que no sea revelado”, predisponen emotivamente a cambiar de perspectiva cognitiva; dichos que proclaman la realidad anhelada, como “felices los indigentes, porque de ellos es el Reinado de Dios” o “los primeros serán los últimos y los últimos los primeros”, predisponen a vivir una esperanza subjetivamente transformadora; parábolas de crisis y sorpresa, como la del tesoro o la de la perla, predisponen a aceptar el riesgo de la novedad con alegría. Todas estas predisposiciones desatan la voluntad y sanan a la persona.

La coincidencia, en el ministerio de Jesús, entre la imagen de la realidad trascendente en la que hace entrar a los participantes de sus rituales exorcistas y la imagen de la realidad transformada a la que se orienta la praxis ética de su movimiento no puede por menos que actuar como reforzamiento recíproco entre la eficacia terapéutica de sus exorcismos y la eficacia renovadora de su proyecto político-social. El Reinado de Dios es vivido como acontecimiento trascendente sanador a nivel del sujeto poseído y del grupo de miembros del movimiento que participa en el ritual y acoge al paciente. El mismo Reinado de Dios es incoado por una praxis ética que transforma el entorno social para que se puedan reintegrar en él los posesos. Los ex endemoniados pueden afirmarse en su liberación tras el exorcismo porque la realidad humana que les rodea se esfuerza por no desmentir la experiencia transformadora del ritual. Los posesos liberados asienten al proyecto transformador del movimiento de Jesús y son, evidentemente, un reclamo público a su favor.

Si la interpretación que propongo es correcta, dicha coincidencia puede ayudarnos a replantear algunos aspectos del debate todavía abierto en torno a la “naturaleza” del Reinado de Dios. Concretamente, puede contribuir a desactivar la pugna entre los defensores de un Reinado de Dios sólo esperado para el futuro y los de un Reinado de Dios presente o ya incoado en la misma actividad de Jesús y en la fe de quienes le aceptaron. La experiencia de una realidad espiritual o trascendente en forma de Reinado de Dios es una experiencia espiritual absolutamente presente para todos los participantes en los rituales exorcistas. La experiencia de vivir dentro de un movimiento donde se estaría intentando llevar a la práctica una ética que permitiera la reintegración estable de los ex posesos tiene, también, una dimensión presente tanto en su intencionalidad como en sus logros parciales. Pero, por

otra parte, la experiencia de las deficiencias de esta praxis ética y de una realidad social más amplia, donde se siguen produciendo posesiones y donde los ex posesos no pueden afianzarse de forma permanente en su liberación, indica que el Reinado de Dios nunca pudo considerarse realizado. La tensión es real, pero no supone una contradicción. Simplemente, indica que la vivencia espiritual de un Reinado de Dios trascendente sólo puede durar si existe un entorno humano y social que se esfuerza por crearlo.

6. Conclusión

Los modelos de la investigación antropológica actual relativos al fenómeno de la posesión y a la práctica exorcista nos han servido para descubrir aspectos importantes de los criterios cognitivos y de la lógica de las interacciones sociales que parecen estar presupuestos en los testimonios evangélicos sobre casos de posesión en la Galilea de Antipas y sobre la actuación de Jesús como exorcista.

Las explicaciones dadas no pretenden ser exhaustivas. Los modelos utilizados no se proponen dilucidar la naturaleza última de la posesión ni los mecanismos o fundamentos del poder exhibido por los exorcistas. Su propósito es mostrar las posibles formas de interpretación y actuación que la creencia en la existencia de espíritus poseedores ofrece a los miembros de un grupo humano. Señalan, además, la manera en que estas posibilidades diversas aparecen relacionadas con diferentes posiciones religiosas y formas de poder, así como con distintas actitudes frente al sufrimiento humano. Los conceptos antropológicos clave para nuestro análisis de la actividad exorcista de Jesús han sido el de “espíritu periférico”, el de “terapeuta o exorcista amoral” y el de “reintegración terapéutica” en un entorno social. A diferencia de lo que frecuentemente sostienen los representantes de la religión oficial, Jesús no cree que los poseídos sean culpables de su estado, ni busca chivos expiatorios en presuntos practicantes de brujería. Tampoco pretende que sus pacientes se reintegren en la misma realidad social de la que su posesión les ha alienado, sino que les ofrece la acogida terapéutica del entorno humano formado por sus propios seguidores. Esta negativa a considerar el status quo social como medio humano adecuado para una vida saludable y liberada es lo que convierte a Jesús en un disidente sospechoso y lo que explica el rechazo

de sus prácticas exorcistas por parte de las autoridades.

Asumiendo el carácter terapéutico que, según los análisis de Davies, tendría la imagen del Reinado de Dios en la práctica exorcista de Jesús, propongo entender el anuncio de la llegada de este Reinado mediante una nueva clave, en la que convergen la esperanza de una transformación social incoada en el propio grupo de seguidores de Jesús y la experiencia espiritual liberadora desencadenada en los ritos terapéuticos practicados por el grupo.

1 Ejemplos valiosos de estas tres aproximaciones son: R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1986; S. L. Davies, *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, SCM Press, Londres-Nueva York 1995; G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Clark, Edimburgo 1983.

2 P. W. Hollenbach, "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study", *Journal of the American Academy of Religion* 49, n. 4 (1981) 567-88; íd., "Help for Interpreting Jesus' Exorcisms", en Lovering, E. H. (ed.), *SBL Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta 1993, pp. 119-128; S. Guijarro Oporto, "La dimensión política de los exorcismos de Jesús", *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77; C. Bernabé Ubieta, "La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural", en Rafael Aguirre Monasterio (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 93-120; E. Estévez López, "Exorcismos, desviación y exclusión: una visión desde el Nuevo Testamento", en Martínez, J. (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, Fundación Pronir, UPCO, Madrid 2005, pp. 183-212; D. Neufeld, "Eating, Ecstasy, and Exorcism (Mark 3:21)", *BTB* 26, n. 4 (1996) 152-62.

3 I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Shamanism and Spirit Possession*, Penguin, Harmondsworth 1971.

4 Esta definición no se pronuncia sobre la naturaleza última de la posesión; simplemente, subraya que la interpretación cultural es un factor esencial del fenómeno. Es decir, la identificación de un estado de descontrol como posesión es asunto del grupo humano donde tal estado se produce, y sólo puede hacerse desde presupuestos culturales.

5 L. K. Suryani – G. D. Jensen, *Trance and Possession in Bali. A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder, and Suicide*, Oxford University Press, Oxford-Singapur-Nueva York 1995, p. 3.

6 Lewis, *Ecstatic...*, p. 45. Éste es aparentemente el criterio que opera en algunos relatos de sanación incluidos en los evangelios sinópticos, como la sanación de la suegra de Simón en la versión de Lucas

(Lc 4,38-39) y la de la mujer encorvada, que sólo narra este evangelista (Lc 13,10-17)

7 Lewis no establece esta distinción, aunque está implícita en todos los ejemplos y argumentos que ofrece.

8 Lewis, *Ecstatic...*, p. 88.

9 *Ibíd.*, pp. 133-148.

10 De este tipo son también las posesiones colectivas por espíritus beneficiosos para la comunidad en los rituales y festividades tradicionales de los balineses: Suryani – Jensen, *Trance...*, pp. 14, 37-38, y la posesión de los chamanes o mediums en las festividades de las comunidades tradicionales del Kalahari y de los korekore: R. Horton, “Types of Spirit Possession in Kalabary Religion”, en John Beattie – John Middleton (eds.), *Spirit Mediumship in Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1969, 14-49, pp. 17-24; G. K. Garbett, “Spirit Mediums as Mediators in Korekore Society”, pp. 104-127.

11 Lewis, *Ecstatic...*, pp. 100-126. En muchas religiones africanas existen simultáneamente dos formas de posesión, unas positivas, protagonizadas por espíritus centrales, que frecuentemente se identifican con los espíritus de héroes culturales o antepasados, y otras negativas o ambiguas, protagonizadas por espíritus periféricos. Cf., por ejemplo, G. S. Lee, “Spirit Possession among the Zulu”, en Beattie – Middleton (eds.), *Spirit...*, 128-156, pp. 129-133; J. Beattie, “Spirit Mediumship in Bunyoro”, en *íd.*, pp. 159-170.

12 B. Hell, *Possession et Chamanisme. Les Maîtres du Désordre*, Flammarion, París 1999, p. 53

13 El ejemplo más repetido es el de los tungus siberianos: Lewis, *Ecstatic...*, pp. 155-158.

14 La configuración formada por un Dios supremo, pero distante, y una multitud de espíritus con diferentes cualidades y caracteres implicados en los asuntos humanos y con capacidad para poseer a las personas es muy frecuente en las visiones del mundo predominantes en África y otros lugares, como Bali. En el judaísmo postexílico y en el islam, religiones en las que también se admite la existencia de espíritus secundarios poseedores, la posesión por parte del Dios supremo es posible, aunque no muy frecuente: J. M. Field, “Spirit Possession in Ghana”, en Beattie – Middleton (eds.), *Spirit...*, 3-13, pp. 8-9; Suryani – Jensen, *Trance...*, pp. 15-17.

15 Los esfuerzos por distinguir la magia del milagro han dado lugar a numerosos estudios y debates que no puedo detenerme aquí a discutir: H. C. Kee, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992, pp. 13-23. En todo lo que sigue utilizo el término “magia”

para designar cualquier forma de manipulación humana de poderes o espíritus valorada desde una perspectiva de sospecha. La brujería es exactamente lo mismo, pero valorada desde una perspectiva de abierta condena. Resulta muy difícil, si no imposible, establecer criterios empíricos de diferenciación entre la magia y la brujería, por una parte, y el milagro o determinadas prácticas terapéuticas tradicionales, por otra. La diferencia fundamental estriba en la perspectiva moral de quienes juzgan utilizando esas categorías.

16 La capacidad de los humanos para influir o, incluso, manipular a los espíritus manifiesta grados muy diversos según las distintas visiones del mundo y los tipos de espíritu supuestos por cada una de ellas. Un ejemplo destacado es el de las comunidades tradicionales del Kalahari respecto a los espíritus oru (Horton, “Types of Spirit Possession...”, pp. 15-16), cuyos miembros son, incluso, capaces de rechazar y eliminar a los espíritus que no responden a sus intereses.

17 Hay, por ejemplo, posesiones negativas que se propagan a modo de epidemia en tiempos de desastres nacionales (hambrunas, colonización...). Cf. el estudio clásico sobre el tarantismo de E. de Martino, *La tierra del remordimiento*, Bellaterra, Barcelona 1999, y Lee, “Spirit Possession among the Zulu”, p. 133.

18 Hell, *Possession...*, pp. 326-329. E. Colson, “Possession among the Tonga of Zambia”, en Beattie – Middleton (eds.), *Spirit...*, 69-103, pp. 71-72, 79-80, ha estudiado casos de posesión por el “espíritu colonizador del aeroplano” entre los tungus de Zambia.

19 Lewis, *Ecstatic...*, pp. 129-132.

20 *Ibíd.*, pp. 113-117

21 *Ibíd.*, pp. 86-87, 105; Hell, *Possession...*, p. 98

22 Lewis, *Ecstatic...*, pp. 66-99; Field, “Spirit Possession in Ghana”, pp. 10-11; Suryani – Jensen, *Trance...*, p. 30; Horton, “Types of Spirit Possession...”, pp. 33-39. La manifestación de la elección de Jesús por el Espíritu Santo en el contexto de su bautismo y su confrontación con Satanás en el desierto (Mc 1,9-13 y par.) pueden entenderse en esta clave de posesión iniciática: S. Guijarro, “Why does the Gospel of Mark Begin as it Does?”, *Biblical Theology Bulletin* 33 (2003) 28-38, pp. 28-32; P. F. Craffert, “Jesus and the Shamanic Complex: First Steps in Utilising a Social Type Model”, *Neotestamentica* 33 (1999) 321-342.

23 Lewis, *Ecstatic...*, pp. 92-99. Otro ejemplo mencionado por este autor son los cultos de posesión practicados por los esclavos negros cristianizados en el Caribe: pp. 104-105. Cf. también Horton, “Types of Spirit Possession...”, pp. 29-33.

24 Existe una discusión entre los antropólogos acerca de cómo delimitar la referencia del término “chamán”. Un planteamiento claro de la misma puede encontrarse en R. N. Walsh, *The Spirit of Shamanism*, Mandala HarperCollins, Los Angeles 1990, pp. 8-17; también, Hell, *Possession...*, pp. 23-24. Este término pertenece originalmente a la cultura siberiana, en la que designa un tipo específico de intermediario entre el mundo espiritual y el humano, pero ha sido aplicado por muchos antropólogos para designar tipos parecidos de otras culturas. Ver, por ejemplo, Lewis, *Ecstatic...*, pp. 49-57; Hell, *Possession...*, p. 195ss. Yo sigo esta última práctica, designando como chamán a cualquier experto en espíritus capaz de relacionarse voluntaria y activamente con ellos.

25 Lewis cree que en todos los casos este vínculo se establece a través de la posesión del chamán por parte de su espíritu protector: *Ecstatic...*, p. 51. Otros estudiosos, como M. Eliade, no asumen que éste deba ser siempre el caso: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, París 1951, p. 143. Muchas culturas describen dicho vínculo con imágenes alejadas de la experiencia de posesión, como por ejemplo la imagen del matrimonio o la filiación espiritual: Hell, *Possession*, pp. 291-296. Dado el estado confuso de la cuestión, prefiero utilizar la caracterización menos restrictiva de chamán, dejando sin determinar el modo como se establece el vínculo positivo con su espíritu protector.

26 Uno de los autores que más ha destacado el carácter ambiguo y ambivalente de la figura del chamán es Bertrand Hell, *Possession...*, pp. 226-273. Cf. también el estudio etnográfico de R. F. Gray, “The Shetani Cult among the Segeju of Tanzania”, en Beattie – Middleton (eds.), *Spirit...*, 171-187, pp. 175-176.

27 Hell, *Possession...*, p. 113.

28 Esta definición engloba las dos concepciones de la salud más utilizadas por los estudiosos, y que a veces se presentan, erróneamente, como incompatibles: a) la de quienes subrayan el buen funcionamiento de la persona de acuerdo con las expectativas sociales asociadas a sus roles, y b) la de quienes subrayan el estado no devaluado de la persona, según la concepción de ser humano vigente en cada sociedad. La concepción del ser humano –o de los diferentes tipos reconocidos de seres humanos– vigente en una sociedad siempre aparece integrada en la concepción de la realidad global, social y cósmica, mantenida por esa misma sociedad. De esta integración puede subrayarse más el aspecto relacional, dinámico y funcional (concepción a), o las propiedades específicas que definen el estado ideal de cada clase de ser y que le diferencian de las otras clases de seres pertenecientes a la misma realidad global (concepción b). El énfasis varía de una sociedad a otra o incluso de un grupo o sector social a otro. Un planteamiento representativo de la concepción b puede encontrarse en J. J. Pilch, “Sickness and Healing in Luke-Acts”, en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody 1991, pp. 181-209. En torno al debate, cf. H. Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity*, Hendrickson, Peabody 1999, pp. 9-10, 23-27. Para un planteamiento equilibrado ajeno al debate, cf. E. Estévez, *El poder de una mujer creyente*, Verbo Divino, Estella 1993, p. 79.

29 Esta definición se inspira, aunque no se ajusta completamente, a la noción de trascendencia propuesta en la obra de P. L. Berger – T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday,

Nueva York 1967.

30 La distancia o el grado de desconexión entre la experiencia de la vida cotidiana y la realidad trascendente puede ser mayor o menor en función de qué partes o aspectos de esta última consideremos y en función, también, de cada sociedad. Lo que la tradición occidental suele identificar como la “religión” de un grupo humano es el conjunto de creencias, prácticas y actitudes relacionadas con los aspectos o elementos de su realidad trascendente que se consideran más alejados de la realidad cotidiana. La definición propuesta no presupone que la realidad trascendente sea un invento del grupo humano que la reconoce. La realidad trascendente puede experimentarse como algo que se impone “desde fuera” a la voluntad e imaginación subjetiva, por más que las posibles maneras de experimentarla estén en gran medida determinadas o seleccionadas de acuerdo con presupuestos culturales.

31 Muchos antropólogos y psicólogos identifican esta entrada en la realidad alternativa en términos de trance. Ver, por ejemplo, F. Goodman, *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality. Religion in a Pluralistic World*, Indiana University Press, Bloomington-Indianápolis 1988. Desde el punto de vista psicológico, el trance es un estado alterado de conciencia. Desde el punto de vista fisiológico, se distingue del estado de vigilia y de otros estados alterados de conciencia por una serie de cambios en el ritmo cardíaco, la tensión arterial y el espectro electromagnético cerebral. Parece comprobado que el trance tiene efectos terapéuticos importantes a nivel puramente fisiológico; además, flexibiliza e intensifica el impacto del estado emocional sobre el funcionamiento del cuerpo. Dado que el estado emocional depende en buena medida de la experiencia perceptiva y cognitiva del sujeto, los contenidos concretos de la experiencia de trance, que es uno de los aspectos más fácilmente manipulables por el terapeuta, influirán también en el proceso de sanación.

32 Esta distinción no está claramente formulada por Lewis, quien simplemente habla de chamanes que simpatizan con las protestas encubiertas de sus pacientes. Sin embargo, se trata de una distinción con un gran potencial clarificador, que se puede aplicar también a nuestra sociedad. Un ejemplo destacado de terapeuta a-moral es el del psiquiatra de nacionalidad francesa Fanon, destinado en Argelia durante la guerra de la independencia, quien reconociendo el importante efecto negativo de la situación de colonización sobre sus pacientes, abandonó su puesto de trabajo en la sanidad oficial para trabajar en colaboración con los rebeldes independentistas: F. Fanon, *Les Damnés de la Terre, La Découverte/Poche*, París 2002. El ejemplo más claro de terapeuta moral es el psicólogo que sirve a una empresa o corporación seleccionando candidatos según su capacidad y disposición para adaptarse y servir a los intereses de las mismas. Para un ejemplo de chamanes morales en la etnografía africana, cf. Field, “Spirit Possession in Ghana”, p. 12.

33 Hell, *Possession...*, p. 64.

34 Lewis, *Ecstatic...*, pp. 120-122, 127-129

[35](#) G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 139-143.

[36](#) J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 184-187, 190-191.

[37](#) G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, J. C. B. Mohr, Tubinga 1993, pp. 13-52; J. Chapa, “Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús”, en R. Aguirre Monasterio (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 121-145.

[38](#) Kee, *Medicina...*, pp. 41-47, 141-167; J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SCM Press, Londres 1974, pp. 4-44; E. Estévez, *El poder...*, pp. 102-110, 113-116.

[39](#) Aquí incluimos los llamados Papiros Mágicos, descubiertos en distintos yacimientos egipcios y que, a pesar de ser un poco tardíos (del siglo III de nuestra era los más antiguos), parecen reflejar la existencia de una larga tradición de magia helenística. Uno de los pocos textos de carácter popular que contiene un largísimo relato cuajado de información sobre posesiones y exorcismos es el Testamento de Salomón. La mayor par-te de los estudiosos lo datan en el siglo III de nuestra era, pero reconocen que puede recoger tradiciones e ideas acerca de las posesiones y exorcismos del siglo I de nuestra era: Twelftree, *Jesus...*, pp. 18-19; A. Piñero, “Testamento de Salomón”, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento V*, Cristiandad, Madrid 1987, 325-387, p. 239.

[40](#) Éste es, por ejemplo, el caso de ciertos textos de Qumrán, algunos de los cuales podrían ser interpretados como cánticos destinados a expulsar malos espíritus (4Q510-511), y otros como conjuros para proteger a las personas de dichos espíritus (4Q460): Chapa, “Exorcistas y exorcismos”, p. 125.

[41](#) De Martino, *La tierra...*, pp. 219-222.

[42](#) Twelftree, *Jesus...*, pp. 139-141.

[43](#) M. Aviam, “First Century Jewish Galilee”, en D. R. Edwards (ed.), *Religion and Society in Roman Palestine. Old Questions, New Approaches*, Routledge, Nueva York-Londres 2004, 7-27, pp. 15-18, y J. L. Reed, “Population Numbers in Galilee: Urbanization and Economics”, en J. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Reexamination of the Evidence*, Trinity Press International, Harrisburg, 2000, pp. 62-99, señalan los indicios arqueológicos de una urbanización acelerada en Galilea en la época de Antipas.

[44](#) R. A. Horsley, *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jess and the*

Rabbis, Trinity Press International, Harrisburg 1996; S. Freyne, *Galilee and the Gospel*, Mohr Siebeck, Tubinga 200, pp. 45-73, 87-113. Patterson asocia la entrada de las élites locales clientes de Roma en el *cursus honoris* con su afán por urbanizar los territorios bajo su poder de acuerdo con los criterios culturales y económicos de las élites grecorromanas y la consiguiente ruina del campesinado autónomo tradicional que vivía en dichos territorios: J. R. Patterson, "Settlement, City and Elite in Samnium and Lycia", en A. Wallace-Handrill (ed.), *City and Country in the Ancient World*, Routledge, Londres-Nueva York 1991, pp. 149-168.

[45](#) P. W. Hollenbach, "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study", *Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981) 570-572.

[46](#) Twelftree, *Jesus...*, pp. 57-97, considera que los relatos sinópticos del exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21-28 y par.), el del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20 y par.), el de la hija de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30 y par.) y el del niño epiléptico (Mc 9,14-29 y par.) tienen núcleos tradicionales. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos, Sígueme*, Salamanca 1986, pp. 89-91, 231-236, en vol. I, y pp. 49-52, en vol. II, afirma lo mismo de los dos primeros relatos y del cuarto. Éste último autor, sin embargo, no se pregunta por el valor histórico de dichos núcleos, sino únicamente por la situación vital de la creación del relato en la comunidad cristiana.

[47](#) G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997, pp. 112-128.

[48](#) T. Holmen, "Doubts about Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of History Research", en B. D. Chilton – C. A. Evans (ed.), *Authenticating the Words of Jesus*, Brill, Leiden-Boston-Colonia 1999, pp. 47-80.

[49](#) T. Klutz, *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

[50](#) Gnilka, siguiendo a Theissen, considera que la unión de la referencia a la enseñanza nueva de Jesús y el relato del exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún es tradicional: Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, vol I, p. 90.

[51](#) M. L. Humphries, *Christian Origins and the Language of the Kingdom of God*, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1999, pp. 13-22, 29-30.

[52](#) Davies, *Jesus...*, pp. 109-119. Aunque este autor utiliza una explicación psiquiátrica y reduccionista de la posesión y del trance, sus observaciones acerca de la función terapéutica de esta imagen son coherentes con resultados etnográficos y neurológicos que coinciden en subrayar la importancia del

aspecto cognitivo en los rituales terapéuticos: M. Winkelmann, Shamanism. The Neural Ecology of Consciousness and Healing, Begin and Garvey, Westport, Conn., 2000, pp. 231-276.

[53](#) Sobre la relevancia política del término “Reinado de Dios” en la Palestina romana del siglo I, cf. B. J. Malina, The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective, Fortress Press, Mineápolis 2001, pp. 1, 15-35.

La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica

Philip F. Esler

Profesor de Sagrada Escritura

The Arts and Humanities Research Council y Universidad
de St. Andrews (Escocia)

1. Formulación de la cuestión y la tesis que sostengo

La cuestión de la relación, en el caso de que exista, entre Jesús y el Siervo sufriente de Is 52,13–53,12 ha sido largamente debatida entre los especialistas del Nuevo Testamento. En un reciente artículo expuse un nuevo acercamiento a esta cuestión abordando un amplio abanico de temas relativos a la muerte de Jesús^[1], sobre la que ahora quiero centrarme de forma más detenida. Sin embargo, dada la cantidad de datos importantes que encontramos en los sinópticos, en Hechos y otros libros del Nuevo Testamento, en esta ocasión sólo puedo presentar una contribución ajustándome al nivel del planteamiento general de la cuestión que, no obstante, se beneficie de la investigación exegética minuciosa del tipo que no es posible desarrollar en los límites de este trabajo. Me sentiré satisfecho si logro abrir una nueva vía de investigación que otros autores consideren digna de un desarrollo posterior. Con nuestro trabajo queremos probar el modo como las ciencias sociales, en especial ciertas áreas de la psicología social,

pueden contribuir a dilucidar la cuestión histórica de la relación entre Jesús y el Siervo sufriente de Isaías e incluso algunas de sus implicaciones teológicas.

Es un gran privilegio seguir este camino en un volumen dedicado a Rafael Aguirre. Tanto por sus abundantes escritos como por su influencia en un grupo, que ha crecido rápidamente, de destacados especialistas del Nuevo Testamento en España, se ha convertido en un referente del mundo hispanoparlante en la importante tarea de adaptar nuestra interpretación de la Biblia a las realidades sociales, una tarea que se encuentra en el núcleo de la exégesis realizada a partir de las ciencias sociales. También es un buen amigo de muchos de los que trabajamos en este mismo campo en el Reino Unido, Europa y Norteamérica.

Hasta que Morna Hooker publicara su obra sobre este tema en 1959, era opinión compartida por los intérpretes que Jesús se había identificado realmente con el Siervo de Isaías^[2]. Se trataba claramente de un punto de vista con implicaciones históricas y teológicas; desde esta última se afirmaba que, efectivamente, Jesús había dado un significado expiatorio a su muerte. Hooker, recogiendo una línea propuesta por unos especialistas antes que ella^[3], sostenía que los testimonios no apoyaban la idea de que Jesús se hubiera identificado con el Siervo. Dejaré que sean otros quienes asuman la defensa o no de esta posible identificación. El conjunto del problema fue objeto de una conferencia celebrada en Estados Unidos a mediados de los noventa en la que estuvo presente Hooker; las contribuciones realizadas se vieron muy pronto publicadas^[4]. Sospecho, sin embargo, que este tema se ha convertido para muchos especialistas en una cuestión trasnochada aquejada por el difícil problema de conseguir acceder a la propia conciencia y comprensión que Jesús tenía de sí mismo.

Pero Hooker iba más allá de sostener que Jesús no se había identificado con el Siervo. También decía que no existía indicio alguno de que el tercero y el cuarto cánticos de Isaías “hubieran tenido para él un relieve especial”^[5]. Por ejemplo, estudiando Is 53,7 comentaba:

“Queda en pie la cuestión de si el mismo Jesús tenía en mente las palabras del DeuteroIsaías. En efecto, no hay modo de lograr una

conclusión segura [subrayado nuestro] sobre este problema. Sin embargo, aunque es posible que pudiera haber pensado en los sufrimientos del Siervo, no tenemos indicio alguno que pruebe que Jesús actuara según ese retrato o que interpretara sus sufrimientos desde la perspectiva de los padecidos por el Siervo”^[6].

Más recientemente, ha llegado a afirmar: “No logro encontrar prueba alguna que indique que Is 53 jugase algún papel relevante en la propia comprensión que Jesús tenía de su ministerio”^[7].

Es en este punto donde no estoy de acuerdo con Hooker. De la cita que hemos seleccionado de su obra de 1959 se desprende que la autora exige pruebas “seguras” de que Jesús tuviera en su mente la figura del Siervo; una respuesta alternativa a la suya es una (simple) posibilidad. Pero tal exigencia significa interpretar erróneamente la responsabilidad de la prueba requerida en la investigación histórica: lo que pretendemos es demostrar que algo que es probable no es totalmente “seguro”. En este trabajo sostengo que es probable que, en el nivel histórico, Jesús pensara en el Siervo de Is 52,13–53,12 durante el proceso de su crucifixión (aunque esto no implica necesariamente la exclusión de otros pasajes o personajes de las Escrituras judeas), como también lo son las consecuencias teológicas que de ello se derivan.

Sin embargo, para hacer justicia a Hooker, hemos de decir que los recursos de la psicología social, en los que me apoyo para sostener mi tesis, no estaban disponibles en 1959, sino que aparecerían solamente a mediados de los noventa. Los presentaremos a continuación para aplicarlos posteriormente a los datos sobre Jesús de un modo general y heurístico, que, ciertamente, se vería beneficiado con una investigación más específicamente exegética.

2. La psicología social de la gestión del terror y la identidad social

El enfoque desde el que abordo este problema no depende del punto de vista según el cual podemos tener un acceso detallado a la psique individual

de Jesús en el marco, por ejemplo, de cierto tipo de aproximación psicodinámica. En general, por el carácter de los testimonios, no tenemos más remedio que excluir esta posibilidad, aun cuando algunos datos fragmentarios disponibles nos permitan algún acceso al modo en que Jesús interpretó su misión o incluso a lo que pudo haber pensado en un determinado momento^[8]. En lugar de esto, mi propuesta consiste en la posibilidad de utilizar ciertas ideas de la psicología social que nos ayuden a comprender cómo un judeo en su situación (incluyendo lo que sabemos de su misión) habría respondido al proceso de la crucifixión y la influencia que esta respuesta tendría en la cuestión de su relación con el Siervo sufriente. Para ello me basaré en la teoría de la gestión del terror y la teoría de la identidad social^[9].

a) La teoría de la gestión del terror

La teoría de la gestión del terror se ocupa del hecho de que los seres humanos son la única especie animal que tiene consciencia de que un día morirán, y, por primera vez, ubica esta cuestión existencial en el centro de una teoría general del comportamiento humano de un modo que puede probarse experimentalmente^[10]. Según esta teoría, los seres humanos han desarrollado dos mecanismos para hacer frente al terror de nuestra condición con la, por otra parte, consciencia paralizante y la ansiedad que produce la inevitabilidad de la muerte. El primero consiste en el desarrollo de un sistema cultural de sentido o una cosmovisión cultural. Este sistema da un sentido de existencia ordenada al mundo y suscita unas directrices éticas y también la idea de una inmortalidad, entendida en sentido simbólico o, en ciertas ocasiones, de forma literal, que está destinada a los que las cumplan. El segundo mecanismo es la autoestima, que en este contexto denota el sentido que uno tiene de vivir de acuerdo con los modelos promulgados por la cosmovisión cultural dominante. De este modo, la teoría da un valor positivo al terror de nuestra condición: éste contribuye a la creación de nuestra cultura y al sentido que tenemos de nuestra propia valía^[11].

Se han llevado a cabo muchos trabajos experimentales que apoyan esta teoría. Por ejemplo, se ha mostrado que el hecho de recordar a la gente que va

a morir incrementa su compromiso con su cosmovisión cultural. Los primeros estudios se realizaron pidiendo a la gente que pensarán en su propia muerte, suscitando así este problema conscientemente en su mente y analizando posteriormente cómo afectaba a la adhesión a su cosmovisión cultural^[12]. Otro trabajo experimental ha confirmado la hipótesis de que el recuerdo de nuestra mortalidad sirve para intensificar nuestro deseo de tener una autoestima positiva. En esta investigación también se utilizó la técnica de que la gente pensara conscientemente en su mortalidad^[13].

b) La teoría de la identidad social

No obstante, en años recientes algunos psicólogos sociales, como, por ejemplo, Emanuele Castano^[14], han intentado integrar esta área en el marco de la teoría de la identidad social, que en su origen fue desarrollada por Henri Tajfel y sus colegas de la Universidad de Bristol en los años setenta y ochenta. Esta teoría es valiosa en nuestro contexto porque se ocupa del modo en que las creencias, los valores, las actitudes y el comportamiento procedentes de la pertenencia a un grupo llegan a instalarse en la mente y el corazón de sus miembros. Estas características componen la “identidad social” de un miembro, es decir, esa parte de su identidad que procede de la pertenencia a un grupo particular, un grupo que se define a sí mismo y define su identidad en contraposición a los exogrúpos. En lo que respecta a la muerte de Jesús, los principales grupos implicados son de etnia diferente: los romanos y los judíos, a los que él pertenecía. También resulta relevante el grupo de seguidores que el mismo Jesús había creado. Estos datos nos suministran un camino alternativo para comprender cómo Jesús habría interpretado su crucifixión de una forma bastante diferente al enfoque que afirma poseer algún tipo de acceso directo a lo que pasaba por la mente y el corazón de Jesús en cuanto individuo. A partir de esto, tal como he indicado en otro lugar, quiero proponer “lo que, en cuanto hecho probable (que es la prueba pertinente para la investigación histórica), estaría pasando por su mente en virtud de su existencia como judío del siglo I que estaba muy familiarizado con la tradición israelita y que había hablado y actuado como lo había hecho y que se encontraba sufriendo la crucifixión”^[15]. Al tomar esta

dirección, parto del supuesto de que Jesús, por su asistencia a la sinagoga, conocería grandes porciones de las Escrituras israelitas de memoria o, por lo menos, estaría muy familiarizado con ellas, como es característico en una cultura de gran tradición oral^[16].

En mi estudio inicial y escasamente desarrollado sobre Jesús y el Siervo sufriente desde la perspectiva de la teoría de la identidad social utilicé algunos de sus elementos^[17] que siguen siendo pertinentes y que mencionaré brevemente antes de avanzar hacia la reciente investigación que aplicaré aquí por primera vez. Una parte de la teoría social estudia la utilización de personajes ejemplares y prototipos. Esencialmente, se consideran personajes ejemplares a quienes encarnan o plasman la identidad del grupo. Winston Churchill cumple esta función entre los británicos, así como Charles de Gaulle entre los franceses. Los prototipos son entidades creadas que ejemplifican la identidad del grupo. El hecho de que los personajes ejemplares y los prototipos de la identidad del grupo se ubiquen frecuentemente en el pasado, suscita inevitablemente la cuestión del tiempo: la trayectoria que el grupo desarrolla desde los tiempos pretéritos, pasando por el presente y orientándose hacia el futuro. La especialista Susan Condor ha investigado provechosamente esta importante dimensión de la identidad grupal, a la que no se le había prestado ninguna atención en las primeras formulaciones de la teoría^[18]. El psicólogo social británico Marco Cinnirella desarrolló posteriormente esta línea proponiendo el concepto de los “posibles yo” como representativos de la identidad grupal en el pasado y en el futuro. Mediante esta noción podemos pensar que los héroes del pasado, ejemplares o prototipos de la identidad del grupo, como Abrahán o la figura del Siervo de Is 53, pueden funcionar como “posibles yo” que muestran a los miembros de un grupo en el presente cuál es o debería ser su identidad^[19].

En la historia reciente de Europa encontramos un excelente ejemplo del recurso a los “posibles yo” como ilustrativos de la identidad grupal en un tiempo de crisis. Nos referimos al modo en que los albaneses de Kosovo, en su enfrentamiento contra los serbios, definieron su identidad recurriendo a las grandes figuras de su pasado. Una de estas figuras era Azem Galica, de la región de Drenica, que luchó contra los serbios a principios del siglo XX, mientras que las otras dos eran Adem y Hamza Jashari, unos hermanos que fueron asesinados (con sus familias) en el conflicto reciente. La capacidad

que un grupo tiene de activar a sus héroes del pasado en relación con su identidad actual se encuentra reflejada en una canción que el Ejército de Liberación Kosovar cantaba mientras iba a combatir contra los serbios:

¡Oh, roja Kosova!
Un día te traeremos la luz
mediante el rojo cañón caliente de un fusil.
¡Azem Galica regresa a la vida!
Con sangre estamos limpiando nuestra tierra calcinada.
...
Nuevos Azem y Hamza están surgiendo
empeñados en conseguir la victoria.
¡Con el fusil salvaremos a Kosovo
y Albania se sentirá orgullosa! [\[20\]](#)

Yo propuse entonces que si la gente de una cultura de clara tendencia grupal, como la de Kosovo, iba a la guerra recordando e identificándose con los combatientes y mártires del pasado, entonces era probable que alguien que estuviera sufriendo un tormento también se identificara (en unas condiciones físicas posibles) con una figura ejemplar de sufrimiento procedente de la memoria colectiva del grupo, como Jesús, por ejemplo, alineándose con el Siervo sufriente de Isaías [\[21\]](#).

c) La teoría de la identidad social y el temor a la muerte

Ahora estoy en condiciones de desarrollar este enfoque utilizando la investigación de los especialistas en identidad social que se centran en la relación entre la muerte y los grupos a los que pertenecemos. Una obra emblemática de este enfoque es el artículo de Emanuele Castano publicado en 2004 con el título “In case of death, cling to the ingroup” (“En caso de muerte, aferrarse al endogrupo”) [\[22\]](#). El artículo fue el resultado de un experimento diseñado para investigar qué ocurría con respecto al compromiso con el endogrupo cuando a los participantes se les bombardeaba subliminalmente con la idea de la muerte (proyectando la palabra “muerte” en una pantalla muy rápidamente para que ellos la pudieran reconocer

conscientemente). Por lo tanto, este enfoque se diferenciaba de los experimentos realizados desde la teoría de la gestión del terror que hemos mencionado anteriormente, puesto que en este caso se exigía a los participantes que afrontaran directamente el hecho de su propia muerte. Castano descubrió que los participantes se aferraban efectivamente a su endogrupo al ser inconscientemente bombardeados con la idea de la muerte. También puso de manifiesto que estos participantes juzgaban más negativamente al exogrupo que el otro grupo de control al que no se le había bombardeado con la idea de la muerte.

De forma parecida, Schmeichel y Martens han llevado a cabo un trabajo experimental que pone de manifiesto cómo las cosmovisiones culturales dan sentido frente a problemas existenciales, en concreto frente a la condición inevitable de la muerte, afirmando un aspecto valioso de la propia cosmovisión y reduciendo así el carácter amenazante de los recuerdos de la muerte. Este trabajo confirma la naturaleza flexible de los mecanismos de autodefensa psicológica, así como el papel central que las cosmovisiones juegan en la gestión de las preocupaciones relacionadas con la muerte^[23].

Castano pensó en varias explicaciones de sus resultados. Desde la perspectiva de la teoría de la gestión del terror, el endogrupo funcionaba como amortiguador de ansiedad no por la pertenencia per se, sino porque los grupos sociales encarnan cosmovisiones culturales. Sin embargo, desde el punto de vista de la teoría de la identidad social era posible que los endogrupos y la identidad social a ellos adherida funcionaran como mecanismos de amortiguación de la ansiedad per se, por su carácter simbólico, extendido en el espacio y en el tiempo. Se necesitaba hacer más experimentos para determinar cuál de estos enfoques era el más adecuado^[24]. Además, la cuestión de la autoestima era importante. Pero mientras que la teoría de la gestión del terror consideraba que la autoestima dependía del sentido que uno tiene de la adhesión a la cosmovisión cultural, la teoría de la identidad social veía su origen en la identificación con un endogrupo positivamente valorado. Además, era probable que el tipo de grupo en cuestión jugara un papel significativo, teniendo en cuenta que algunos grupos, como el nacional o el étnico, contribuían más intensamente a la identidad que otro tipo de grupos, tales como las asociaciones poco rígidas o libres, como, por ejemplo, un club de fútbol^[25].

Esta investigación, desarrollada desde la teoría de la gestión del terror y la teoría de la identidad social, suscita la cuestión de si alguien que se encontrara en la situación de Jesús, una vez entregado a manos de los romanos para crucificarlo, habría activado el recuerdo del Siervo sufriente de Isaías como mecanismo de protección al afrontar su propia muerte, que iba a ocurrir en pocas horas o (teniendo en cuenta que lo sabía) en unos días. Para desenredar un poco este asunto, hemos de tener en cuenta la distinción que los psicólogos sociales hacen entre las defensas “proximal” y “distal” frente a la ansiedad producida por la muerte.

Por defensa “proximal” entendemos una estrategia deliberada y consciente, una respuesta directa e inmediata, tal como un tipo de conducta, a la ansiedad producida por la muerte. Una respuesta así abarca una variedad de comportamientos, desde la negación de la vulnerabilidad o la promesa que uno se hace de luchar contra la amenaza, por ejemplo, hasta la búsqueda inmediata de la compañía de otros que se encuentran también amenazados. Por otra parte, la defensa “distal” conlleva el recurso a la propia cosmovisión cultural y el traslado al ámbito de los símbolos y las ideas. La defensa distal trata de reducir la tensión de la amenaza afrontándola en un nivel de abstracción diferente de aquel en el que la amenaza es recibida. Estas defensas se dan cuando la muerte no se halla conscientemente en la mente del individuo implicado y éste no quiere ser consciente de la conexión entre la amenaza y la maniobra defensiva efectuada para responderle, tal como pusieron de manifiesto Pyszczynski, Greenberg y Solomon en un estudio exhaustivo que realizaron en 1999^[26].

Tenemos pruebas de que las personas que se encuentra en situaciones de ansiedad producida por la muerte activan las dos defensas, apareciendo en primer lugar la proximal y en segundo lugar la distal. En un importante experimento realizado desde la teoría de la gestión del terror por J. Greenberg y otros especialistas que se publicó en el año 2000, los autores informaban de que la defensa proximal, en este caso la negación de la vulnerabilidad, sólo aparecía cuando los participantes habían estado pensando en la muerte inmediatamente antes. Por el contrario, la defensa distal, relativa a sus cosmovisiones culturales, no aparecía inmediatamente, sino sólo después de que se les desviara la atención del pensamiento relativo a la muerte^[27].

Una posible interpretación de esta secuencia temporal es que la defensa proximal se ocupa de reducir el impacto consciente del hecho incontrovertible de la muerte, mientras que los pensamientos sobre la muerte fuera del conocimiento consciente, que aparecen después de que al sujeto se le haya desviado la atención mediante otra actividad o fenómeno, dan origen a la defensa distal^[28].

Antes de avanzar aplicando esta investigación a la muerte de Jesús, es necesario que hagamos una importante advertencia. Toda la investigación realizada se centra en la amenaza de la muerte en el sentido de que ésta es la conclusión definitiva de la vida humana y en la ansiedad existencial que los seres humanos experimentan por ello. No estudia el terror inducido por el temor ante la inminencia de la propia muerte. La ansiedad que, en general, produce la propia condición de ser mortal, por una parte, y el temor ante la muerte inminente, por otra, son dos fenómenos diferentes que hemos de distinguir. Esta diferencia suscita un problema. Cuando Jesús fue entregado a los soldados romanos para ser crucificado, él sabía ciertamente que iba a morir, pero sólo después de un proceso de gran sufrimiento y deshonor. Aunque la mayoría asocian la crucifixión solamente a un sufrimiento extremo, Jerome Neyrey ha mostrado, convincentemente, la centralidad que la vergüenza tenía en todo el proceso de la crucifixión en cuanto que adquiría la forma de un ritual de degradación de estatus^[29]. ¿Podemos aplicar la investigación sobre el impacto de la ansiedad existencial provocada por la muerte a esta situación diferente caracterizada por la anticipación de una muerte inminente? Pyszczynski, Greenberg y Solomon responden negativamente. Según estos autores, “la investigación desde la teoría de la gestión del terror indica que es la accesibilidad a los pensamientos relacionados con la muerte más que la directa experiencia emocional del temor, la ansiedad o el terror lo que empuja al pensamiento y el comportamiento interpersonal que constituyen las defensas de gestión del terror”^[30]. Ahora bien, esto no implica desautorizar la posibilidad de que la experiencia del terror por la muerte inminente pudiera inducir a unos tipos semejantes de respuesta. Su metodología está apropiadamente vinculada a rigurosos experimentos realizados en laboratorio. Las restricciones éticas en las que actualmente se desarrollan los experimentos psicológicos impiden provocar en los participantes un verdadero terror ante una muerte real. Dadas

estas circunstancias, el único modo de descubrir lo que pasa por la mente y el corazón de las personas expuestas a la amenaza del terror por una muerte inminente es entrevistar a los supervivientes que han tenido esa experiencia. Sin embargo, esta aproximación naturalista al problema cae fuera del alcance de la metodología de la psicología social con la que estamos trabajando y, al parecer, no hay ningún especialista que la haya emprendido^[31]. Pero tampoco he logrado encontrar una obra de esta índole en otras áreas de la psicología o de la medicina, puesto que la mayoría de las investigaciones realizadas sobre la experiencia de la tortura se ocupan de describir los abusos físicos a los que fueron sometidas las víctimas o de ayudar a los supervivientes a afrontar sus efectos, pero no estudian lo que psicológicamente estaban sintiendo mientras los estaban sufriendo. En el resto de este trabajo procederé desde el supuesto de que allí donde alguien esté pasando por un período de sufrimiento y tortura que piensa que terminará en muerte, en unas horas o en pocos días, tendrá que recurrir a las defensas proximales y distales del tipo descrito en la teoría de la gestión del terror y en la reciente aportación de la teoría de la identidad social que trata de indagar en los efectos que el hecho de la mortalidad produce en la afiliación a un grupo y en la identidad social.

3. La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Is 52,13–53,12

Al relacionar esta teoría con la muerte de Jesús, debo comenzar recurriendo a un aspecto de la teoría de la identidad social que tiene particular relevancia, a saber, que el hecho de formar parte de una entidad colectiva permite a los individuos extender su yo en el espacio y en el tiempo, y superar así las limitaciones inherentes a su identidad individual, una identidad que está vinculada a un cuerpo que desaparecerá. Puesto que una dimensión aterradora de la muerte es el fin de la existencia y la frustración de la continuidad, el hecho de pertenecer “a una comunidad y compartir una identidad colectiva garantiza precisamente que la continuidad de uno no se pierde con la muerte”^[32].

Con respecto al hecho de su muerte, hemos de decir que Jesús pertenecía a una comunidad dominante constituida por el grupo étnico judeo. Como dijimos más arriba, aunque en torno a él se congregó un grupo de cierto tipo,

el hecho es que murió como judeo. Estamos seguros de este dato por lo que los evangelios nos dicen sobre el titulus, casi ciertamente histórico^[33], que Pilato colocó sobre la cruz con las siguientes palabras: “Rey de los judeos” (Mt 27,37; Mc 15,26; Jn 19,19.21). Un vocabulario de esta índole indica que Jesús fue capturado por la necesidad característica de los romanos de mantener a los grupos étnicos sometidos firmemente bajo control, incluyendo la ejecución de cualquiera que fuera o pudiera llegar a ser una amenaza para el Imperio.

Las perspectivas de la teoría de la identidad social que estoy aplicando nos sugieren que una vez que Pilato lo condenó a morir en la cruz y él supo que ciertamente iba a morir, Jesús habría activado sus conexiones con su endogrupo judeo. La teoría de la gestión del terror nos lleva aún un poco más lejos al sugerir que lo podría haber hecho recurriendo a la cosmovisión cultural del grupo, es decir, al sistema cultural de sentido y valores característicos del pueblo judeo. En el caso de los judeos nos encontramos afortunadamente con un pueblo que había puesto por escrito enormes cantidades de su cosmovisión cultural en los cinco libros de la Torá, en los libros de los profetas y en los otros escritos. Los judeos del siglo I d.C. solían acudir a la sinagoga todos los sábados, pasando casi todo el día escuchando la lectura y las discusiones sobre esta tradición escrita. La mayoría de ellos, entre los que podemos incluir a Jesús, deben de haber estado estrechamente familiarizados con grandes porciones de este material, probablemente hasta el punto de conocerlo de memoria. Si Jesús quería dirigirse a la cosmovisión cultural de los judeos, ese material habría sido una fuente esencial, aun cuando también conociera las tradiciones orales. Pero no podemos utilizar unas ideas procedentes de la investigación social como prueba de cuestiones históricas. Aunque estas ideas pueden suministrarnos nuevas cuestiones y proyectos de investigación, sólo los datos pueden darnos respuestas. Así pues, ¿tenemos alguna prueba de que durante el período de su crucifixión Jesús recurriera a las tradiciones escritas que encarnaban la cosmovisión del pueblo judeo?

Podemos responder afirmativamente a esta pregunta a partir del grito emitido desde la cruz, “Eloi, Eloi, lama sabachthani”, que significa: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, según Mc 15,34. Morna Hooker comenta que no podemos saber si Jesús pronunció realmente estas

palabras, aun cuando puedan sonar más auténticas que las mencionadas por Lc 23,46 (“Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu”) y Jn 19,30 (“Está cumplido”)^[34]. Pero apoyándose en el “criterio de lo embarazoso”, según el cual todo lo atribuido a Jesús que hubiera resultado embarazoso para sus primeros seguidores es probablemente cierto (puesto que resulta difícil imaginar que lo inventara un seguidor suyo), hay buenos fundamentos a favor de la autenticidad de este “grito de abandono”.

Además de su probable historicidad, lo que nos resulta especialmente relevante en esta afirmación para los objetivos que perseguimos es que se trata de una cita del primer versículo del Sal 22, es decir, que procede de la tradición escrita que contiene la cosmovisión cultural de los judeos. Así encontramos una prueba de que Jesús, durante su agonía y terrible deshonra en la cruz, recurrió a la tradición judea para dar sentido a su experiencia. Lo que resulta difícil de determinar es si lo hizo porque este salmo le ofrecía algún tipo de defensa, lo que es posible si hubiera pensado en cómo termina el Sal 22, con la vindicación del afligido narrador del v. 1, o si significa un abandono de toda posibilidad de defensa (que también implica la idea de defensa). No obstante, la cita del Sal 22 nos ofrece, ciertamente, una prueba de la importancia que para Jesús tuvo la cosmovisión cultural judea en el momento en que era consciente de su muerte inminente.

Antes de investigar qué otros aspectos de la tradición judea podrían haber sido relevantes para Jesús, es necesario que consideremos brevemente la cuestión de la defensa proximal versus la defensa distal. Como hemos comentado anteriormente, en la actual investigación psico-sociológica la defensa proximal implica una respuesta consciente y deliberada al temor ante la muerte, mientras que la distal transporta al sujeto inconsciente de la proeza de la muerte al ámbito de lo simbólico y lo imaginativo, a la cosmovisión cultural de su grupo, a un nivel de abstracción diferente de aquel en el que se experimenta la amenaza. No es fácil aplicar esta distinción a Jesús, y tal vez se trate de un campo que requiere más trabajo experimental.

El recurso a un elemento de la cosmovisión judea, tal como es el Sal 22, suponiendo que tuviera en mente el final feliz, ¿constituye una defensa proximal o distal? Por una parte, manifiesta un esfuerzo por hacerse consciente de la muerte, lo que parece no adecuarse a la descripción de la

defensa “distal”, mientras que, por otra, se trata de una respuesta dada en un nivel de abstracción diferente de la experiencia real de la amenaza, lo que parece adscribirlo más adecuadamente a lo “distal” que a lo “proximal”. Tal vez, para responder a esta cuestión atendiendo al debate actual, hemos de tener en cuenta el hecho de que el proceso de la crucifixión de Jesús duró varias horas y que, por tanto, existía una amplia oportunidad para que se activaran tanto la defensa proximal como la distal a lo largo de las varias fases de este proceso. Además, poseemos ciertas pruebas procedentes de la investigación de la tortura y del dolor físico de que algunos sujetos consiguen entrar en un estado alterado de consciencia durante la experiencia, y en esta condición, inconsciente del dolor por así decirlo, se produciría la oportunidad de elaborar respuestas simbólicas e imaginarias^[35]. Por tanto, en lo que sigue no me entretendré excesivamente en caracterizar las probables respuestas de Jesús como proximales o distales según el caso.

Ha llegado el momento de que regresemos en nuestra discusión a la cuestión del papel que Is 52,13–53,12 podría haber jugado en la muerte de Jesús. Antes de nada, hemos de decir que es probable que Jesús no solamente activara algún recuerdo generalizado de la cosmovisión judea como defensa ante su crucifixión, sino que también, en un pueblo de orientación fuertemente grupal que poseía grandes personajes del pasado a quienes contemplaba como ejemplar de su identidad –como, por ejemplo, Abrahán–, activase aquella figura ejemplar de la identidad judea que más relevante fuera para él en aquel momento^[36]. Esta figura ejemplar funcionaría como un “posible yo” que le dijera quién era y quién debería ser durante aquella experiencia terrible^[37]. Sostengo que al comparar las características de su crucifixión con los diversos personajes de la tradición judea, el único candidato probable es el Siervo sufriente de Is 52–53. Morna Hooker no está de acuerdo con los que antes que yo defendían algún tipo de vínculo entre Jesús y el Siervo sufriente a partir de la inexistencia de otro pasaje que lo pudiera explicar. En este sentido decía:

“¿No existe otro pasaje? Todo el Antiguo Testamento está lleno de sufrimientos de personas justas. ¿Es que no había leído los salmos? ¿No conocía el libro de Daniel? ¿No resulta significativo que no hablara de los sufrimientos del Siervo, sino de los del Hijo del

hombre?”^[38].

Aunque el Sal 22 posee al menos un par de puntos de comparación (a los que regresaré más abajo), el hecho es que cuando consideramos los aspectos conocidos o probables de la crucifixión de Jesús nos damos cuenta de que simplemente no hay otro pasaje de la tradición escrita judea que tenga tantos puntos de correspondencia y carezca de todo elemento discrepante como Is 52,13–53,12. Como prueba de esto, presentaré a continuación las características relevantes de Is 52,12–53,12, comparándolas con lo que Jesús pasó durante su crucifixión.

Es históricamente cierto que Pilato ordenó a los soldados romanos que se llevaran a Jesús para crucificarlo tras algún tipo de proceso judicial. Para cualquiera que estuviera familiarizado con la Escritura judea, este hecho le habría traído el recuerdo de las palabras de Is 52,13: “Mi siervo... será levantado”. Éste es el significado primero del término hebreo *yarum*, que habitualmente suele traducirse con el significado segundo de “será exaltado”, y es un significado bastante apropiado para referirse a la crucifixión. También es probable, por lo que sabemos de su mensaje y sus acciones, que Jesús se hubiera relacionado con la descripción de “mi siervo”. Asimismo, habría encontrado la afirmación de Is 53,8 “tras arresto y juicio fue arrebatado”, muy afín a su situación tanto por el probable papel de los sumos sacerdotes entregándolo a Pilato como por el hecho de la condena a muerte que éste sentenció.

Al comenzar el proceso de su crucifixión, Jesús encontraría que podía aplicarse otros aspectos del Siervo sufriente. Is 52,14 alude al total desfiguramiento del Siervo, que se corresponde con lo que Jesús probablemente sufriría. Los azotes y otros tipos de tortura precedían por lo general a la crucifixión, tal como Martin Hengel ha mostrado^[39], y tanto Mateo como Marcos y Juan nos dicen que Jesús fue azotado.

Jesús habría encontrado la referencia de Is 53,3 al desprecio del Siervo muy afín a su propia experiencia. La crucifixión implicaba la pérdida total del honor. Al crucificar a las víctimas, a menudo clavándoles las manos y los pies, los ejecutores ponían de relieve su impotencia, intensificando de este modo su vergüenza. Puesto que la muerte en cruz se prolongaba durante horas, había tiempo suficiente para que los espectadores ridiculizaran a la

víctima y se burlaran de ella. Jerome Neyrey ha comentado acertadamente: “Las víctimas experimentarían así una humillación cada vez mayor, viéndose totalmente desprovistas del respeto público o del honor”. El único modo de conservar cierto honor era evitar gritar con dolor, pues mantenerse en silencio era señal de valentía y virilidad^[40]. En el caso de Jesús, existe también la posibilidad de que los criados de los sumos sacerdotes le hubieran escupido y golpeado (Mc 14,65), los soldados romanos se hubieran mofado de él con la pantomima de vestirlo de rey (Mc 15,16-20), un hecho que suena a auténtico, y, finalmente, que fuera objeto de burla por parte de los dos hombres, situados a ambos lados, con quienes fue crucificado (Mc 15,29-31).

También le podría haber parecido aplicable a su caso la referencia de Is 53,3 al rechazo del Siervo por los hombres y a que sus conocidos ocultaran el rostro al verlo. Es históricamente cierto que Pedro le negó (aunque es probable, pero no seguro, que Jesús lo supiera) y es altamente probable que sus seguidores le abandonaran. Como el Siervo en Is 53,3, él era sobre todo “un varón de dolores y conocedor de penas”.

Los abusos físicos padecidos por el Siervo también tienen una correspondencia bastante razonable con los soportados por Jesús. El Siervo había sufrido heridas y “cardenales” (Is 53,3); el término hebreo utilizado alude a los colores de los graves hematomas y contusiones provocados por fuertes latigazos del tipo de los que Jesús recibió.

A pesar de sus aflicciones, el Siervo sufriente no abrió la boca (Is 53,7). Como ya hemos comentado, el único modo como una persona podía mantener algún vestigio de su honor al ser crucificada era no gritar durante el proceso de tortura y crucifixión. Los evangelios nos dicen que Jesús se mantuvo en silencio. Aunque no podemos saber con precisión histórica si se mantuvo o no en silencio, partiendo de que el pasaje isaiano le podría haber suscitado el deseo de actuar de este modo, sí podemos suponer que al menos aspiró a mantener esa actitud. El hecho de mantenerse en silencio habría constituido una defensa proximal ante la ansiedad provocada por la inminencia de su muerte.

Finalmente, al igual que el Siervo en Is 53,7, Jesús “fue llevado como cordero al matadero”.

Dadas todas estas correspondencias y el hecho de que no hay nada en la

descripción del Siervo sufriente que discrepe de la experiencia de crucifixión tal como Jesús la padeció, creo que es probable que Jesús alineara su experiencia y su sufrimiento con los del Siervo. El Sal 22, no obstante la probabilidad de que Jesús citara su primer versículo al acercarse el momento de su muerte, no se aproxima tanto a su experiencia como Is 52,13–53,12. Aunque contiene algunos rasgos relevantes (despreciado por la gente; la atadura de las manos y los pies del que habla; el reparto de sus vestiduras, en el caso de que fuera histórico), el salmo 22 incluye la inapropiada referencia a una muerte por espada (22,20).

Sin embargo, las correspondencias que hemos estado señalando entre Jesús y el Siervo son todas esencialmente negativas. Si Jesús se alineó con este personaje, ¿en qué sentido pudo servirle ese alineamiento como una defensa (distal) contra el horror de la muerte que le esperaba? La respuesta se encuentra, sin duda, en la vindicación personal y en la redención de los demás que hallamos al final del pasaje isaiano:

“Mas fue voluntad del Señor magullarle;
él lo entregó al dolor;
cuando se haga a sí mismo una ofrenda por el pecado,
verá su descendencia, prolongará sus días;
La voluntad del Señor prosperará en sus manos,
él verá el fruto de las fatigas de su alma y se sentirá satisfecho;
por su conocimiento, el justo, mi siervo,
hará que muchos sean contados entre los justos,
y él cargará con sus iniquidades” (Is 53,10-11)^[41].

Al adherirse a una gran figura del pasado de Israel, Jesús habría conectado con su pueblo mediante uno de los ejemplares de su común identidad. La defensa que procuró a Jesús este probable recurso al Siervo sufriente, una figura significativa en la cosmovisión cultural de su pueblo, consistió en que al morir de ese modo encontraría alguna forma de vindicación personal y, también, cargaría con las iniquidades de muchos. Al volverse hacia un representante de su grupo étnico del pasado, encontró en él el fundamento de la esperanza de que lo que había sufrido daría fruto en un grupo más extenso que él mismo.

Ahora bien, ¿fue ésta la comprensión y posición que finalmente tuvo en la cruz? ¿No moriría en la desesperación con las palabras del Sal 22,1 en sus labios, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me ha abandonado?”, y sin el consuelo que más adelante ofrece este mismo salmo? No podemos saber qué actitud y disposición mantuvo en el momento de su muerte, pues carecemos de pruebas. No obstante, podemos considerar probable, y esto es lo que requiere la argumentación histórica, que para un judeo como él debieron de existir momentos, durante su terrible experiencia, en los que el pasaje del Siervo sufriente de Is 52–53, que es el que más se aproximaba a su experiencia entre todos los inscritos en la cosmovisión cultural del pueblo judeo, estuvo en su mente y en su corazón. En esos momentos le serviría de defensa contra el terror de lo que estaba por llegar.

4. Conclusión

El enfoque adoptado en este trabajo^[42] aborda la experiencia de Jesús en la cruz no desde su particularidad en cuanto individuo, puesto que los datos de los que disponemos difícilmente pueden suministrarnos una base segura para averiguarlo, sino en cuanto miembro del grupo étnico judeo que estaba sufriendo el tormento y el ritual de una degradación de estatus, utilizando las modernas ideas y perspectivas de la psicología social para plantear un nuevo modo de someter a estudio los datos antiguos. Sin embargo, de ello se sigue que tendríamos que aplicar la importancia de Is 52,13–53,12 a otros casos de judeos que también eran crucificados^[43]. No obstante, parece razonable afirmar que no todos los judeos que sufrían la crucifixión encontrarían en el Siervo sufriente alguna forma de defensa distal respecto al temor de su muerte inminente, sino sólo aquellos que pensaban que eran en cierto modo siervos de Dios o cuya causa consideraban justa. Podemos ver en Lc 23,32.40-41, en la referencia a los dos “malhechores” (kakourgoi) crucificados con Jesús, que estaban “recibiendo justamente la recompensa” por sus acciones, lo que constituye una prueba de que no todos los que eran crucificados tenían esas creencias. Además, habría que añadir, por lo que sabemos sobre sus palabras y acciones, el plausible argumento de que Jesús tuvo un sentido de sí mismo como “siervo” de Dios más intenso que la mayoría de sus contemporáneos.

Sin embargo, a decir verdad, la relevancia del probable alineamiento del sufrimiento de Jesús con el del Siervo de Isaías emerge sólo retrospectivamente, cuando los que creyeron en él encuentran en su muerte una expiación de los pecados de otros, en estrecha analogía con lo que hallamos en Is 53,10-13. Para estos creyentes, el resultado que esperaba y al que aspiraba se había logrado efectivamente. Así llegamos a la muy controvertida cuestión de la relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe^[44]. En mi opinión, al problema de la explicación de la íntima conexión entre la vida histórica de Jesús en la Palestina del siglo I y su permanente estatus como el Señor resucitado se le han dado pocas respuestas mejores que la que dio Karl Rahner. Mientras que el sujeto de fe, escribió Rahner, “es el Señor resucitado que vive ahora”, el acto de fe de un cristiano “se apoya precisamente en él en cuanto que una vez tuvo una historia propia, una historia que ahora ha dejado tras de sí como algo ya pasado, y que, sin embargo, en cuanto tiene su propia historia, aún sigue presente y efectiva como algo que ya no está en proceso de desarrollo, sino como algo completado y existente en su ‘eternidad’”^[45].

Rahner clarifica lo que quiere decir aquí abundando en su comprensión de la eternidad: “La eternidad no es una proyección de la historia en otra dimensión temporal, sino la pura realidad de la misma historia como algo ya conseguido y completo”. Desde esta perspectiva, los cristianos conectan con el Jesús histórico y el Señor resucitado en un único acto de fe.

Teniendo en cuenta esto, podemos integrar el probable recurso de Jesús durante su crucifixión al Siervo sufriente de Isaías que carga con las iniquidades de muchos, con la posterior fe de los cristianos en el carácter expiatorio de su muerte. En este sentido, siguiendo a Rahner, el alineamiento del mismo Jesús con el Siervo que “cargó con el pecado de muchos e intercedió por los pecadores” forma parte de la “pura realidad” de “su historia”, que está “concluida y completa”. La fe de los cristianos en el Señor resucitado es al mismo tiempo la fe en alguien con una historia que sigue existiendo en su eternidad. Podemos concluir diciendo que un estudio que es de carácter esencialmente histórico también conlleva notables ramificaciones teológicas.

1 Philip F. Esler, “Understanding the Death of Jesus in Its Ancient Context: Perpetrator and Victim Perspectives”, en W. Mayer, P. Allen y L. Cross (eds.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 3, St Pauls Publications, Strathfield 2006, pp. 63-71.

2 Morna D. Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, SPCK, Londres 1959, pp. 6-16.

3 *Ibíd.*, pp. 2-5.

4 W. H. Bellinger – W. R. Farmer (eds.), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Continuum International Publishing Group – Trinity, Harrisburg 1998.

5 M. Hooker, o. c., p. 150.

6 *Ibíd.*, p. 89.

7 M. Hooker, “Did the Use of Isaiah to Interpret His Mission Begin with Jesus?”, en Bellinger – Farmer, o. c.

8 Estudiaré más abajo la relevancia de la cita del Sal 22,1 atribuida a Jesús crucificado en Mc 15,34.

9 Hace ya diez años que vengo utilizando la teoría de la identidad social (cf. especialmente mis obras *Galatians*, Routledge, Londres-Nueva York 1998; *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter*, Fortress, Mineápolis 2003 [trad. esp. de José Pérez Escobar, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006]). Para una introducción que sigue siendo valiosa a la teoría de la identidad social, cf. Michael A. Hogg y Dominic Abrams, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, Routledge, Londres-Nueva York 1988. Sin embargo, ésta es la primera vez que utilizo la teoría de la gestión del terror, y no conozco a ningún biblista que la haya usado.

10 Para la formulación inicial de esta teoría, cf. Jeff Greenberg, Tom Pyszczynski y Sheldon Solomon, “The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory”, en R. F. Baumeister (ed.), *Public Self and Private Self*, Springer-Verlag, Nueva York 1986, pp. 189-212. Para una primera investigación, cf. *íd.*, “Terror Management Theory of Self-Esteem and Social Behaviour: Empirical Assessments and Conceptual Refinements”, en M. P. Zanna (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* 29 (1997) 61-139. Un estudio más reciente puede encontrarse en *íd.*, “The Cultural Animal: Twenty Years of Terror Management Theory and Research”, en J. Greenberg, S. L. Koole y T.

Pyszczynski (eds.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, Guildford, Nueva York 2004, pp. 13-34. Para una presentación sintética muy útil de esta teoría, cf. Emanuele Castano y Mark Dechesne, "On Defeating Death: Group Reification and Social Identification as Immortality Struggles", *European Review of Social Psychology* 16 (2005) 221-255.

[11](#) Para un resumen de esta teoría, cf. Castano y Dechesne, a. c., p. 223.

[12](#) Cf. Greenberg et al., a. c., 1986, y Greenberg et al., "Evidence for Terror Management II: The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview", *Journal of Personality and Social Psychology* 58 (1990) 308-318; cf., también, Castano y Dechesne, a. c., pp. 224-225.

[13](#) Para un resumen de esta investigación, cf. Castano y Dechesne, a. c., pp. 225-227.

[14](#) Además de leer algunas de sus obras, pude ampliar bastante mis conocimientos gracias a una conversación que tuve con el dr. Emanuele Castano en la New School for Social Research de Nueva York el día 28 de octubre de 2006. Ni que decir tiene que él no es responsable de los argumentos que adelanto en este trabajo.

[15](#) Cf. Esler, a. c., 2006, p. 65

[16](#) *Ibíd.*, p. 65 (nótese el nivel de familiaridad con las Escrituras israelitas que Lucas supone que sus destinatarios encontrarán sin sorpresas en Lc 24,27).

[17](#) *Ibíd.*, p. 8.

[18](#) Cf. Susan Condor, "Social Identity and Time", en W. Peter Robinson (ed.), *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*, Butterworth-Heinemann, Oxford 1996, pp. 285-315

[19](#) Recientemente, he tratado de explicar los usos (tan diferentes) que Pablo hace de Abrahán como prototipo de la identidad del grupo en Gál 3 y Rom 4. Cf. Esler, "Paul's Contestation of Israel's (ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3", *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006) 23-34, y *Conflict and Identity*, 2003, pp. 171-194, concretamente p. 173

[20](#) Citado de la obra de Tim Judah, *Kosovo: War and Revenge*, Yale University Press, New Haven-Londres 2000, p. 101.

[21](#) Cf. Esler, a. c., 2006, p. 67.

[22](#) Éste es el título del artículo de Castano que yo desconocía cuando escribí “Understanding the Death of Jesus in Its Ancient Context: Perpetrator and Victim Perspectives”, en W. Mayer, P. Allen y L. Cross, o. c., pp. 49-71 (originalmente presentado en una conferencia en Melbourne el mes de julio de 2005)

[23](#) Cf. Brandon J. Schmeichel y Andy Martens, “Self-Affirmation and Mortality Saliente: Affirming Values Reduces World-View Defence and Death-Thought Accessibility”, *Personality and Social Psychology Bulletin* (2005) 658-667.

[24](#) Cf. Castano, a. c., 2004, p. 381

[25](#) Cf. Castano, a. c., 2004, pp. 381-382. Para un estudio sobre diversos grupos, cf. B. Lickel, D. L. Hamildton, G. Wieczorkowska, A. Lewis, S. J. Sherman y A. N. Uhles, “Varieties of Groups and Perception of Group Entitativity”, *Journal of Personality and Social Psychology* 22 (2000) 549-569.

[26](#) Cf. Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg y Sheldon Solomon, “A Dual-Process Model of Defense Against and Unconscious Death-Related Thoughts: An Extension of Terror Management Theory”, *Psychological Review* 4 (1999) 835-845.

[27](#) Cf. Jeff Greenberg, Jaime Arndt, Linda Simon, Tom Pyszczynski y Sheldon Solomon, “Proximal and Distal Defenses in Response to Reminders of One’s Mortality: Evidence of a Temporal Sequence”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 26 (2000) 91-99.

[28](#) Así lo entienden Routledge, Arndt y Goldenberg, “A Time to Tan: Proximal and Distal Effects of Mortality Salience on Sun Exposure Intentions”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 30 (2004) 1.347-1.358.

[29](#) Cf. Jerome H. Neyrey, “Despising the Shame of the Cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative”, *Semeia* 69 (1996) 113-137; Bruce J. Malina y Jerome H. Neyrey, “Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory”, en Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991, pp. 97-122.

[30](#) Cf. Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg y Sheldon Solomon, a. c., 1999, p. 836

31 Dependo en esta observación del asesoramiento de Emanuele Castano en nuestra reunión del 28 de octubre de 2006, en la que me dijo que no conocía a nadie que trabajara en este campo de la psicología social que hubiera llevado a cabo este tipo de entrevistas. Pero véase la muy interesante investigación de Salzman y Halloran “Culture, Meaning, Self-esteem and the Reconstruction of the Cultural WorldView”, en J. Greenberg, S. L. Koole y T. Pyszczynski (eds.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, Guilford Press, Nueva York 2004, pp. 231-246, que aborda el estudio de la auténtica situación de los pueblos indígenas que sufren el trauma originado por la colonización. Esta investigación representa un convincente esfuerzo por aplicar la teoría de la gestión del terror en los contextos naturalistas.

32 Castano y Dechesne, a. c., 2005, p. 233.

33 Cf. Ernst Bammel, “The Titulus”, en Ernst Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 353-364.

34 Morna Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, Black’s New Testament Commentary, Hendrickson, Peabody 1991, p. 375.

35 Agradezco a Emanuele Castano la ayuda prestada en el debate en torno al tema de esta oración y de la anterior.

36 Un modo de corroborar esta propuesta sería acumular pruebas de la naturalidad con que la gente de este tiempo y de esta cultura recurría a los grandes personajes del pasado para encontrar en ellos la respuesta a la identidad que tenían en el presente (como el caso de Heb 12,1-2), sobre todo en momentos de crisis.

37 También era ésta la propuesta que anuncié en mi artículo “Understanding the Death” (a. c.), publicado en 2006, pero sin el gran marco teórico mucho más elaborado que he presentado aquí.

38 Morna D. Hooker, “Did the Use of Isaiah...?”, a. c., 1998, p. 94.

39 Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Follies of the Message of the Cross*, SCM Press, Londres 1977, pp. 28-31.

40 J. H. Neyrey, a. c., pp. 113-114.

[41](#) N. del T.: Traducción literal del texto en inglés según la Revised Standard Version.

[42](#) Una exposición más completa de este argumento (que va más allá del objetivo de este trabajo) requeriría una exhaustiva investigación de los diversos relatos de la pasión que hallamos en los evangelios y en otros materiales del siglo I donde se nos cuenta el modo como otras personas afrontaron la tortura y la crucifixión.

[43](#) David Sim me hizo acertadamente esta observación tras la comunicación de la primera presentación que hice sobre este tema en Melbourne en julio de 2005

[44](#) Cf. Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, trad. ingl. del original alemán de 1896, edición e introducción de Carl E. Braaten, prólogo de Paul Tillich, Fortress Press, Filadelfia 1964.

[45](#) Karl Rahner, “Why and How Can We Venerate the Saints?”, en *Theological Investigations*, vol. VIII, trad. de D. Bourke, Darton, Longman and Todd, Londres-Nueva York 1971, p. 15

Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q

Santiago Guijarro Oporto

Profesor de Sagrada Escritura

Universidad Pontificia de Salamanca

En el ámbito de la exégesis española, Rafael Aguirre ha sido pionero en la aplicación de las ciencias sociales al estudio de los textos del Nuevo Testamento. Su curiosidad intelectual y su honda preocupación por recuperar de la forma más honesta y rigurosa posible los orígenes del cristianismo le han impulsado a interesarse por estos nuevos métodos exegéticos sin renunciar al análisis de los textos en su dimensión sincrónica y diacrónica. La combinación de este riguroso análisis de los textos con la recuperación de los contextos vitales en que nacieron es, en efecto, el rasgo más distintivo de sus mejores trabajos [\[1\]](#).

El presente estudio, que pretende ser un homenaje a su larga trayectoria como estudioso y como impulsor de los estudios sobre los orígenes del cristianismo en diversos foros, trata de indagar sobre un aspecto concreto de dichos orígenes. Su objetivo será averiguar cómo el grupo de los discípulos de Jesús que conservaron y transmitieron las tradiciones reunidas en lo que hoy conocemos como Documento Q, definieron y construyeron su propia identidad a través de una peculiar recuperación del pasado. Para ello recurriremos a algunas aportaciones de la psicología social sobre la memoria colectiva y la identidad de grupo, continuando así una trayectoria iniciada recientemente en el campo de los estudios bíblicos [\[2\]](#). Pero antes tenemos que mostrar que la recuperación del pasado es, en efecto, un elemento importante en las tradiciones recogidas en el Documento Q.

1. El grupo de Q como “comunidad de memoria”

En los últimos cincuenta años, el Documento Q ha sido estudiado como una composición independiente. En el marco de estos estudios se han propuesto diversas explicaciones de su proceso de composición, se ha emprendido la tarea de reconstruirlo y se ha especulado sobre la composición y la localización del grupo de discípulos de Jesús en cuyo seno habría visto la luz^[3]. Los estudiosos de Q difieren a la hora de explicar éstos y otros aspectos, pero también existen entre ellos notables coincidencias sobre algunos datos fundamentales. La investigación que vamos a presentar en este trabajo se asienta sobre tres de estos presupuestos comúnmente aceptados en la investigación sobre Q.

El primero de ellos se refiere a la extensión de esta composición pre-evangélica y a la posibilidad de reconstruir su formulación exacta. Respecto a la extensión, presuponemos que Q incluía básicamente los versículos que Mateo y Lucas tienen en común. Respecto a la posibilidad de reconstruir su formulación exacta, asumimos que la comparación de los paralelos de Mateo y Lucas permite llegar hasta un “texto arquetípico”, es decir, hasta una versión anterior a las que de hecho utilizaron estos dos evangelistas. La recuperación exacta de texto de Q en sus diversas versiones es una empresa irrealizable, pero es mucho lo que la crítica literaria y el análisis redaccional pueden hacer para acercarnos a la formulación que las tradiciones sobre Jesús tuvieron en esta composición^[4].

El segundo presupuesto de nuestra investigación es que Q nació en un contexto oral. Aunque lo más probable es que Q fuera un documento escrito^[5], no fue compuesto para ser leído en privado, sino para ser proclamado en público en un contexto oral^[6]. Los primeros escritos cristianos surgieron en una cultura oral y deben ser interpretados sin olvidar las implicaciones de este hecho, una de las cuales es, sin duda, el papel que desempeña la memoria colectiva en el proceso de elaboración y transmisión de las tradiciones^[7]. Este principio, que es válido para todos los antiguos escritos cristianos, debe aplicarse especialmente a Q, que es una de las primeras cristalizaciones de la tradición oral sobre Jesús.

Finalmente, la composición de Q no se podría explicar si no hubiera

existido un grupo de discípulos para los que estos recuerdos sobre Jesús hubieran sido significativos. La naturaleza y la composición de este grupo, así como su localización geográfica y social, han sido objeto de discusión y de debate entre los estudiosos. Y, aunque más adelante nos veremos obligados a posicionarnos en este debate como consecuencia del análisis que vamos a realizar, inicialmente sólo asumimos como presupuesto el dato comúnmente aceptado de que detrás de esta colección de dichos y anécdotas de Jesús hubo un grupo de discípulos para quienes la selección y agrupación de estos recuerdos era significativa^[8].

Estos tres presupuestos nos servirán de plataforma para la investigación que vamos a realizar. El primero de ellos nos permitirá circunscribirla a una composición bastante bien delimitada y contar con una formulación aproximada de la misma. El segundo sitúa esta composición en un contexto oral, al que también pertenecen las tradiciones sobre el pasado común de Israel. El tercero, en fin, nos ayudará a situar esta composición en relación con un grupo de discípulos que recuerda y actualiza.

Este grupo, lo mismo que otros grupos de discípulos de Jesús contemporáneos, se enfrentaba a la tarea de definir su propia identidad^[9]. La novedad de la enseñanza y de la forma de actuar de Jesús, así como su muerte violenta, la certeza de su presencia en medio de ellos y la esperanza de su venida como juez, habían provocado una discontinuidad con respecto a la tradición y les planteaban con urgencia la necesidad de definir su nueva identidad^[10]. Como ha mostrado Jan Assmann, la reconstrucción del pasado es, en estos casos, un poderoso instrumento para legitimar los rasgos que definen dicha identidad^[11]. Ello explica que la recuperación del pasado tenga en este documento un lugar tan destacado. Su misma composición revela ya un interés por conservar el pasado inmediato, pues su principal objetivo es recordar los dichos de Jesús y algunas anécdotas de su vida. Pero también resulta evidente el interés por recuperar de una forma particular el pasado remoto a través de referencias a personajes y acontecimientos de la historia de Israel. El presente y el pasado inmediato, que son específicos del grupo, se conectan así con el pasado remoto, que era un ingrediente muy importante de la identidad compartida de Israel.

En Q encontramos, en efecto, numerosas referencias a personajes y

acontecimientos del pasado. En primer lugar se mencionan varios patriarcas: Abrahán, que se cita dos veces, la segunda junto con Isaac y Jacob (Q 3,8 y 13,28.29), y Noé (Q 17,26-27). En segundo lugar, hay cinco referencias a los profetas (Q 6,23; 10,23-24; 11,47-48. 49-51; y 13,34), en una de las cuales se menciona explícitamente a Abel y a Zacarías (Q 11,49-51). Por último, se evoca la actitud de algunos grupos o personas no judíos: la de la reina del Sur que supo reconocer la sabiduría de Salomón (Q 11,31); la de los habitantes de Nínive, que respondieron positivamente a la predicación de Jonás (Q 11,32), y la de los habitantes de Tiro y Sidón que, de haber visto los signos de Jesús, se habrían convertido (Q 10,13-15)^[12].

Todas estas referencias pertenecen a la tradición israelita, que ocupa un lugar importante en Q. Esta tradición había cristalizado en textos (sagrados), pero también pervivía en la cultura oral^[13]. En Q, en efecto, se encuentran algunas citas explícitas (Q 4,1-11; 7,22. 27; 13,35) y algunas alusiones (Q 10,15; 12,51-53; 13,19.27) a textos del Antiguo Testamento, que implican un cierto nivel de intertextualidad^[14]. Sin embargo, como ha mostrado L. E. Vaage, el uso de la Escritura en Q resulta peculiar cuando se compara con el de otros escritos cristianos antiguos. Dicho uso refleja un conocimiento de la tradición épica de Israel, pero no presupone el estudio de escritos concretos^[15]. Las citas del AT no tienen una función relevante en el conjunto de Q. Sin embargo, las referencias que presuponen un conocimiento más genérico de los personajes y acontecimientos del pasado de Israel son muy importantes para la construcción de la identidad del grupo al que se dirige este documento. En su análisis de las tradiciones del AT en Q, Vaage observa acertadamente que todas estas referencias al pasado de Israel pertenecen a la redacción final de Q y aparecen en dichos polémicos y de juicio^[16]. Estos dichos, como veremos más adelante, reflejan un contexto en el que el grupo de Q estaba definiendo su identidad en confrontación con otros grupos.

Teniendo en cuenta la reducida extensión del Documento Q, la referencia a nueve personajes y tres ciudades bien conocidas en la historia de Israel es un indicio de la importancia que sus transmisores y destinatarios daban al pasado. J. Reed ha observado acertadamente que entre los personajes mencionados no aparecen ni reyes ni sacerdotes como tipos ideales, pues aunque se cita dos veces a Salomón, en ninguna de las dos se le presenta

como ideal en cuanto rey (Q 11,31; 12,27). Este hecho revela una perspectiva espacial concreta, pues tanto los reyes como los sacerdotes estaban vinculados a Jerusalén en la memoria colectiva de Israel. Por otro lado, los profetas, que son el tipo ideal al que se vincula el grupo de Q, fueron tradicionalmente críticos con los sacerdotes y reyes de Jerusalén, y el único que se menciona explícitamente, Jonás, era originario de Galilea. En este contexto es también significativa la evocación de los patriarcas, que pertenecen al pasado más remoto de Israel. Ambas cosas, la ausencia de referencias a los reyes y sacerdotes, más vinculados a Jerusalén, y la mención de los patriarcas y profetas, distantes o críticos con respecto a ellos, revela, según Reed, una perspectiva galilea, que se caracteriza por el distanciamiento con respecto a Jerusalén y la apertura a los gentiles^[17]. Esta apertura se evoca claramente en la valoración positiva de la actitud de los ninivitas y de la reina del Sur, y en la imaginada conversión de los habitantes de Tiro y Sidón.

La perspectiva regional de esta recuperación del pasado remoto es, sin duda, un dato relevante, que corrobora la localización de Q en Galilea postulada a partir de otros presupuestos^[18]. Sin embargo, desde el punto de vista de la memoria colectiva, es más relevante aún que estas referencias a personajes y acontecimientos del pasado sirvan, como veremos más adelante, para subrayar el carácter único del grupo y su prolongación en el tiempo. Estos dos rasgos permiten caracterizar al grupo de Q como una “comunidad de memoria”^[19]. Ambas operaciones revelan, en efecto, que el grupo de Q se estaba construyendo “un pasado” para definir su propia identidad. Esto aparece especialmente en las referencias a Abrahán, en la presentación de los profetas como prototipo del grupo y en la actitud ejemplar de algunos personajes y grupos no judíos del pasado. Para comprender mejor cómo se construye una nueva identidad de grupo a través de la redefinición del pasado, será de gran utilidad conocer lo que ha averiguado la psicología social acerca de estos procesos.

2. Memoria colectiva e identidad de grupo

Los estudios recientes sobre la memoria social tienen su origen en los trabajos publicados por Maurice Halbwachs durante la primera mitad del siglo pasado^[20]. Halbwachs descubrió que los individuos sólo pueden

recordar de forma coherente y duradera en un contexto grupal. Los grupos a los que pertenecen son los que les proporcionan el contexto adecuado, las motivaciones y las claves para recuperar el pasado. Estos grupos constituyen los “marcos sociales” de la memoria individual. Todo recuerdo individual acontece, por tanto, en un contexto social y responde a pautas sociales. Pero, además de esta memoria individual socialmente condicionada, existe una memoria colectiva a la que los grupos se remiten para reivindicar su continuidad en el tiempo. El consenso acerca de este pasado común tiene una importante función en la cohesión del grupo, pues la memoria compartida es un eficaz instrumento de diferenciación social^[21]. Aquellos que comparten un mismo pasado se sienten también miembros de un mismo grupo, pues la memoria de un grupo y su identidad están inseparablemente unidas y son mutuamente dependientes^[22].

Halbwachs estableció una neta distinción entre la memoria colectiva y la memoria histórica. La primera mira hacia dentro del grupo, buscando semejanzas con el pasado y subrayando su continuidad temporal. La segunda, sin embargo, mira hacia el pasado como una realidad objetiva sin relación directa con el grupo. Para Halbwachs, la historia no era memoria, pues él entendía la memoria como el recuerdo vivo vinculado a un grupo concreto. Él veía estas dos formas de memoria como dos momentos sucesivos, de modo que la historia comenzaba cuando el pasado ya no estaba vinculado a la memoria viva de un grupo. La historia sería, entonces, memoria fosilizada, una categoría en la que Halbwachs incluía también la tradición^[23].

J. Assmann, asumiendo el decisivo descubrimiento de Halbwachs, ha matizado esta distinción entre memoria e historia y entiende la “memoria colectiva” como una categoría más genérica, que incluiría dos formas de memoria relacionadas con los grupos: la “memoria comunicativa” y la “memoria cultural”. La primera, que coincide básicamente con lo que Halbwachs llamaba “memoria colectiva”, está basada exclusivamente en la comunicación cotidiana y posee un horizonte temporal limitado, que varía a medida que va pasando el tiempo. La segunda, sin embargo, se adentra en el terreno de las objetivaciones culturales del pasado (textos, rituales, monumentos, etc.) que son decisivas para el grupo y su identidad. La memoria cultural se caracteriza, en efecto, por su distancia con respecto a lo cotidiano y se concentra en puntos fijos del pasado que se mantienen vivos a

través de las elaboraciones culturales. Estas elaboraciones culturales son, en realidad, la cristalización de una experiencia colectiva, cuyo significado sigue siendo relevante para la identidad de los grupos^[24]. El concepto de memoria cultural incluye, por tanto, un “cuerpo reutilizable de textos, imágenes y rituales específicos de cada sociedad y de cada época, cuyo ‘cultivo’ sirve para estabilizar y transmitir la auto-imagen de dicha sociedad”^[25].

Estas observaciones acerca del papel que desempeña la memoria colectiva en general, y la memoria cultural en particular, en la definición y conservación de la identidad de los grupos, nos remite a otro de los grandes descubrimientos de la psicología social en los últimos años: el de la identidad grupal. Al igual que la memoria, la identidad de los individuos posee una dimensión social, pues se configura, en parte, desde las pertenencias grupales. En palabras de H. Tajfel, cuyos estudios sobre la identidad social se han convertido en referencia obligada, ésta puede definirse como “aquella parte del auto-concepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social, junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia”^[26]. La identidad social posee, por tanto, una dimensión cognoscitiva, una dimensión valorativa y una dimensión emocional. La primera permite a los miembros del grupo conocer lo que son en tanto que miembros de un grupo concreto; la segunda les impulsa a establecer comparaciones con los miembros de otros grupos subrayando las diferencias entre ellos, y la tercera les hace sentirse afortunados y orgullosos de pertenecer a un grupo concreto.

El mecanismo básico que funciona en la definición y el mantenimiento de la identidad grupal es la categorización, un recurso básico de la mente humana que consiste en minimizar las diferencias entre diversos objetos, subrayando al mismo tiempo las semejanzas para reducirlos a proporciones cognitivas y prácticas manejables^[27]. H. Tajfel descubrió que este mecanismo funcionaba en las relaciones inter-grupales, de modo que, por el mero hecho de pertenecer a un grupo, sus miembros tendían a minimizar las diferencias entre ellos y a subrayar lo que les diferenciaba de otros grupos. En este proceso intervienen los tres factores que definen la identidad grupal, de forma que la identificación de los rasgos comunes a los miembros de un grupo, los descriptores de su identidad (dimensión cognoscitiva), va acompañada de una actitud de favoritismo hacia el propio grupo (dimensión valorativa) y de un

sentimiento de pertenencia (dimensión emocional)^[28].

La importancia de la memoria colectiva en el proceso de construcción y mantenimiento de la identidad social revela que ésta posee una dimensión diacrónica. M. Cinnirella ha explorado esta dimensión diacrónica de la identidad social y ha mostrado que tiene que ver no sólo con el pasado, sino con el futuro. Para comprenderla mejor ha propuesto la categoría de “identidades sociales posibles”, las cuales “incluyen las conceptualizaciones de las categorías y grupos a los que un individuo podría haber pertenecido en el pasado o podría pertenecer en el futuro”; éstas “pueden referirse a pertenencias grupales potenciales (en el pasado o en el futuro) o a pertenencias grupales reales y a ideas acerca de cómo éstas podrían haber sido diferentes en el pasado o podrían desarrollarse en el futuro” ^[29]. El influjo de esta dimensión diacrónica en la construcción de la identidad de un grupo viene determinado por la orientación temporal del mismo, de modo que un grupo orientado hacia el pasado tenderá a identificarse o compararse con otros grupos del pasado. Las referencias al pasado o al futuro revelan la necesidad que tienen los individuos y los grupos de establecer una continuidad en el tiempo y explican por qué los grupos crean relatos grupales que vinculan pasado, presente y futuro en una representación coherente^[30].

Estas categorías elaboradas por la psicología social son una herramienta muy útil para estudiar cómo la peculiar recuperación del pasado cultural de Israel que encontramos en Q está relacionada con el proceso de construcción de una nueva identidad grupal. Las referencias de Q al pasado pertenecen, en efecto, a la memoria cultural de Israel. Ésta se había objetivado en textos, rituales y monumentos, y se transmitía en el contexto de una cultura oral. Los discípulos de Jesús que compusieron y transmitieron el Documento Q aceptaban este depósito común de conocimientos, rituales y símbolos, pero los recuperaron de una forma particular con el objeto de definir su identidad de grupo.

Este proceso de construcción de una nueva identidad es perceptible no sólo en la forma de recuperar el pasado e imaginar el futuro (dimensión diacrónica), sino también en la formulación de normas que describen los comportamientos aceptables para los miembros del grupo (descriptores de identidad), en la confrontación con otros grupos, identificados de forma

genérica (“esta generación”) o concreta (escribas, fariseos, etc.), y en el sentimiento de pertenencia que se quiere inculcar a los destinatarios^[31]. Todos estos aspectos sincrónicos del mismo proceso confirman que la relectura del pasado y la proyección hacia el futuro tenían como meta la definición de una nueva identidad de grupo.

3. La memoria cultural de Israel y la nueva identidad del grupo de Q

En el contexto social del grupo de Q se daban varios factores que favorecieron el proceso de construcción de una nueva identidad de grupo motivado por la novedad del mensaje y del proyecto de Jesús. El primero de ellos es la orientación temporal de la sociedad helenístico-romana, que miraba hacia el pasado como clave para entender y configurar el presente y el futuro^[32]. El segundo es el carácter colectivista de aquella cultura y la concepción diádica de la personalidad, en virtud de la cual los individuos se definían a sí mismos en función de sus pertenencias grupales^[33]. Por último, el contexto oral en que se transmitía y actualizaba constantemente la memoria cultural de Israel facilitaba su reformulación en nuevos contextos y situaciones^[34].

Teniendo en cuenta la nueva situación que motivó este proceso, los factores que lo favorecieron y los mecanismos que suelen intervenir en él, vamos a examinar ahora las referencias más significativas a personajes y acontecimientos del pasado que encontramos en Q.

a) Abrahán

Como hemos señalado más arriba, en Q se mencionan diversos personajes de las antiguas historias patriarcales: Abrahán (Q 3,8); Abrahán, Isaac y Jacob (Q 13,28-29); Noé (Q 17,26-27?), y Lot (Q 17,32?). Los dos primeros pasajes son los más significativos, porque la mención de Abrahán en ellos revela que su memoria era motivo de controversia entre los miembros del grupo de Q (intra-grupo) y otro grupo (extra-grupo) que reivindicaba la

vinculación con él.

La primera mención de Abrahán la encontramos en un dicho atribuido a Juan Bautista (Q 3,8). Este dicho forma parte de un anuncio de juicio dirigido contra los que rechazan la predicación de Juan (Q 3,7-9). Como es sabido, en Q Juan y Jesús aparecen unidos frente a quienes rechazan la predicación de ambos (Q 7,31-35), de modo que quienes rechazan a Juan constituyen un (extra)grupo frente al que el (intra)grupo de Q se define por contraste^[35]. De las palabras que se les atribuyen puede deducirse que el (extra)grupo definía su identidad en clave de linaje y de adscripción étnica, subrayando su condición de “hijos de Abrahán”: *Pate,ra e;comen to.n VAbraa,m* Para los judeos^[36] del siglo primero, Abrahán era, ante todo, el antepasado común (Is 51,2), y su condición de padre del pueblo estaba vinculada a la alianza sellada con Dios, gracias a la cual Israel era el pueblo elegido (SalSal 9).

La vinculación a un antepasado común es un elemento decisivo en la definición de un grupo étnico cuyos miembros comparten también una historia, una cultura y una patria de origen que les son comunes. En el imaginario social de Israel, la figura de Abrahán estaba relacionada con todos estos rasgos que caracterizan a los grupos étnicos y era, por tanto, decisiva a la hora de definir su identidad ^[37]. Utilizando la terminología de Assmann, podemos decir que la vinculación genealógica con Abrahán formaba parte de la memoria cultural de Israel, que se definía así como un grupo étnico.

Al hacer suyas las palabras del Bautista, el grupo de Q rechaza esta apropiación exclusivista de Abrahán. Se oponen a ella evocando el poder de Dios para hacer surgir de las piedras nuevos hijos de Abrahán: *du,natai o` qeo.j evk tw/n li,qwn tou,twn evgei/rai te,kna tw/| VAbraa,m* [Dios puede sacar de estas piedras hijos de Abrahán]. No niegan la importancia de Abrahán para la identidad de Israel^[38]. Lo que cuestionan es la vinculación con él en términos de linaje y de adscripción étnica. La postura del grupo de Q en este punto es muy parecida a la que adoptó Pablo en la Carta a los Gálatas. En ambos casos, la relación con Abrahán se establece a partir de unos criterios que dejan fuera a quienes reclaman una vinculación de carácter puramente étnico. En el caso de Gálatas, porque ésta tiene lugar a través de la fe, y en el de Q, porque es el resultado de una acción de Dios^[39]. La relación con Abrahán no ha sido excluida de la memoria compartida por los

transmisores y destinatarios de Q. Su recuerdo no se anula, sino que se redefine, subrayando los aspectos que mejor reflejan la nueva identidad del grupo.

Esto es, precisamente, lo que encontramos en Q 13,29.28. En este dicho de Jesús, que cierra la exhortación a entrar por la puerta estrecha (Q 13,24-27), Abrahán aparece, junto a Isaac y Jacob, en una situación futura que describe una “identidad social posible” del grupo de Q:

²⁹ Καὶ πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν
καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται
²⁸ μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ
καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ,
ὕμεις δὲ ἐκβληθήσεσθε
εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον·
ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς
καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

²⁹ Y muchos vendrán de oriente
y de occidente y se sentarán
²⁸ con Abrahán, Isaac
y Jacob en el Reino de Dios,
pero vosotros seréis arrojados
a las tinieblas de fuera.
Allí será el llanto
y el rechinar de dientes.

El dicho tiene un carácter polémico y, por tanto, el intra-grupo no se puede identificar con los destinatarios del mismo (u`mei/j), sino con quienes esperan sentarse a la mesa del Reino, junto con Abrahán, Isaac y Jacob, y los que vendrán de oriente y occidente. En el contexto de Q, el dicho se dirige a los que reivindican una relación directa con Jesús. Ellos son el extra-grupo frente al que el grupo de Q define su identidad [\[40\]](#).

El grupo descrito en este dicho representa lo que el grupo de Q será en el futuro; éste se reconoce en una “identidad social posible” (Cinnerella) para reforzar su identidad en el presente. En él aparecen los tres patriarcas que se mencionan juntos en la revelación de Dios a Moisés en el Sinaí (Éx 3,6; 16,16; Mc 12,26), pero éstos aparecen ahora sentados a la mesa del Reinado de Dios, que es uno de los temas más recurrentes en la enseñanza de Jesús a sus discípulos (Q 6,20; 7,28; 11,1; 12,31; 13,18.20) [\[41\]](#). La vinculación a Abrahán no se establece aquí en clave étnica o de linaje, sino a través de su participación en el banquete escatológico del Reinado de Dios. De este modo, los miembros del grupo de Q redefinen la figura de Abrahán resaltando los

rasgos que mejor describen su propia identidad: la participación en el banquete del Reino y la acogida de los gentiles.

Así pues, a través de estas dos alusiones a Abrahán, los miembros del grupo de Q reinterpretaron la memoria cultural de Israel. No negaban la importancia de la relación con Abrahán, pero la definían en unos términos nuevos, dejando en segundo plano su papel como prototipo de un grupo étnico. La vinculación con él es obra de Dios y acontece a través de la participación en el banquete del Reino anunciado por Jesús, en el que también participarán muchos venidos de oriente y occidente^[42]. A través de esta nueva caracterización se ponían de manifiesto los rasgos que definían la identidad del intra-grupo, subrayando las diferencias con otros extra-grupos. Al mismo tiempo, los miembros del grupo de Q reivindicaban su relación con Abrahán asociándose con personajes y acontecimientos reales del pasado o imaginados en el futuro para mostrar su continuidad ininterrumpida en el tiempo.

b) Los profetas perseguidos

La referencia a los profetas perseguidos es el rasgo más característico de la memoria cultural de Israel reivindicada por el grupo de Q. De los seis dichos en que se menciona a los profetas como grupo, cuatro se refieren a ellos como perseguidos o asesinados (Q 6,23; 11,47-48.49-51 y 13,34). Esta repetida alusión a los profetas perseguidos forma parte del esquema deuteronomista de interpretación de la historia, que sigue un proceso en cuatro fases: a) el pueblo de Israel se aparta de Yahweh; b) él les envía profetas invitándoles a la conversión; c) Israel rechaza a los profetas y a veces incluso los asesina; d) Yahweh castiga a Israel o anuncia su castigo. Esta visión de la historia es propia de la historiografía deuteronomista, pero, como mostró H. O. Steck, se encuentra también en la literatura intertestamentaria y es uno de los rasgos más característicos de la redacción de Q^[43].

En Q, en efecto, la referencia a los profetas perseguidos y asesinados es claramente un motivo redaccional, que aparece repetidamente confirmando unidad a la composición^[44]. Este dato es especialmente importante para

nuestra investigación, porque revela que quienes compusieron el Documento Q estaban interesados en resaltar este aspecto concreto de la memoria cultural de Israel. Una de las razones que les movieron a ello fue, probablemente, comprender el sentido de la muerte de Jesús, última expresión de este secular antagonismo de Israel contra los enviados de Dios^[45]. Pero, como vamos a ver a continuación, estos pasajes reflejan también el proceso de construcción de una nueva identidad.

El primer dicho que menciona a los profetas se dirige a los miembros del intra-grupo. La mención se encuentra al final de una bienaventuranza que trata de contrarrestar la disonancia cognitiva producida por la experiencia del odio, la persecución y la difamación sufridos por causa del Hijo del hombre (Q 6,22-23). Los miembros del intra-grupo son exhortados a reaccionar con alegría y gozo frente a estas situaciones adversas, esperando recibir una gran recompensa en el cielo. Como refuerzo complementario a esta exhortación, al final se añade una frase en la que la experiencia vivida por los miembros del grupo de Q se identifica con la persecución que sufrieron los profetas: ou[twj ga.r evdi,wxan tou.j profh,taj tou.j pro. u`mw/n [pues así persiguieron a los profetas anteriores a vosotros]^[46]. Este breve comentario selecciona y sitúa en primer plano un aspecto concreto de la memoria israelita sobre los profetas; no el más importante, sino el más cercano a la experiencia que viven los destinatarios de Q: su persecución. Se establece así una línea de continuidad entre aquellos profetas perseguidos y los miembros del grupo de Q, que pueden considerarse ellos mismos profetas: “los profetas anteriores a vosotros”. De este modo, los profetas de Israel son incorporados al intra-grupo y los miembros del grupo de Q refuerzan la dimensión diacrónica de su identidad a través de esta vinculación con los profetas perseguidos.

La segunda mención de los profetas perseguidos y la tercera se encuentran en una composición compleja, formada por una serie de invectivas contra los fariseos (Q 11,42.39b.41.42-43) y los maestros de la ley (Q 11 46b.52.47-48), que concluyen con una reflexión acerca del rechazo de los enviados de la Sabiduría (Q 11,49-51)^[47].

Los profetas se mencionan en la última invectiva contra los maestros de la ley (Q 11,47-48). El contexto es muy polémico, pues tanto los maestros de la ley como los miembros del grupo de Q reivindican la memoria de los

profetas. Estos últimos les reprochan a los primeros una apropiación incoherente de su pasado:

⁴⁷ Οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε
τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν,
οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν
αὐτούς. ... ⁴⁸ μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς
ὅτι υἱοὶ ἐστέ τῶν πατέρων ὑμῶν.

⁴⁷ Ay de vosotros, que edificáis
los sepulcros de los profetas,
aunque vuestros padres los mataron.
⁴⁸ Dais testimonio contra vosotros mismos
de que sois hijos de vuestros padres.

Los maestros de la ley reivindican su relación con los profetas erigiéndoles mausoleos que perpetúan su memoria (mnhmei/a). Los monumentos funerarios son un medio privilegiado de preservar la memoria cultural, pues objetivan el recuerdo de personajes del pasado a los que un grupo se siente especialmente vinculado^[48]. Esta memoria objetivada sirve, generalmente, para consolidar una versión del pasado que refuerza los intereses del grupo. Tanto los escribas como los miembros del grupo de Q estaban tratando de vincularse a la memoria cultural de Israel, pero, desde el punto de vista de Q, los escribas no son coherentes en su recuperación del pasado, pues, siendo descendientes de los que asesinaron a los profetas, ahora se dedican a honrar su memoria edificándoles mausoleos. Al oponerse a esta apropiación de la memoria de los profetas, los miembros del grupo de Q realizan implícitamente una evaluación positiva de su identidad social, y al asociarse a los profetas perseguidos del pasado subrayan su carácter distintivo.

Las maldiciones contra los maestros de la ley concluyen con un anuncio de juicio dirigido contra aquellos que han rechazado a los enviados de la Sabiduría (Q 11,49-51). Este anuncio reproduce de forma paradigmática las tres últimas fases del esquema deuteronomista al que hemos aludido antes y presupone la primera: la Sabiduría ha enviado profetas; aquellos a quienes han sido enviados los han asesinado; como consecuencia de este rechazo se anuncia un castigo que consistirá en pedir cuentas de la sangre derramada.

Esta conclusión está vinculada a las maldiciones precedentes a través de una sutura redaccional (“por eso...”) y, por tanto, hay que presuponer que los

destinatarios son los mismos, es decir, los fariseos y los maestros de la ley. Sin embargo, en dos ocasiones se identifica a los destinatarios de este juicio como “esta generación”, una etiqueta que designa en Q, probablemente, diferentes extra-grupos frente a los que define la identidad del intra-grupo formado por sus transmisores y destinatarios^[49].

En este pasaje, la historia pasada “desde la creación del mundo hasta esta generación” se describe como un continuo rechazo a los enviados de la Sabiduría. Los enviados son “profetas y sabios”, pero en la segunda parte del dicho (Q 11,50-51) toda la atención se centra en la vindicación de la muerte de los profetas:

⁵⁰ ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων
τῶν προφητῶν τὸ ἐκκεχυμένον
ἀπὸ καταβολῆς κόσμου
ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης,
⁵¹ ἀπὸ αἵματος Ἀβελ ἕως αἵματος
Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ
τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου·
ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται
ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

⁵⁰ De modo que se le pedirá cuentas
a esta generación de la sangre
de todos los profetas derramada
desde el comienzo del mundo.
⁵¹ Desde la sangre de Abel
hasta la sangre de Zacarías,
que pereció entre el altar y la morada.
Sí, os lo aseguro, se le pedirá cuentas
a esta generación.

El dicho consta de tres partes. La primera (Q 11,50) anuncia de forma genérica el juicio que aguarda a “esta generación” como consecuencia de su rechazo de los profetas. En la segunda (Q 11,51a) se precisa este periodo de tiempo aludiendo a nombres propios. En la tercera (Q 11,51b), en fin, se devuelve la palabra a Jesús para que refuerce el anuncio de juicio dirigido a “esta generación”. Esta última frase es claramente un añadido redaccional que revela el interés del redactor por subrayar el contraste del intra-grupo con “esta generación”. Q 11,51a podría ser también redaccional, pero en cualquier caso se trata de un comentario a la afirmación de Q 11,50, que revela la necesidad de mostrar de forma concreta cómo se extiende en el tiempo la persecución de los profetas^[50].

Lo más llamativo de este último dicho es la caracterización de Abel como

profeta. Su condición de primogénito de la primera pareja humana, la benevolencia de Dios hacia él y su muerte cruenta a manos de su hermano son los rasgos más característicos de esta figura en la memoria cultural de Israel (Gn 4). A lo largo de la historia diversos grupos judíos subrayaron uno u otro de estos rasgos, intentando establecer con él una comunión de memoria e identidad. En el naciente cristianismo encontramos la evocación de Abel en Hebreos, pero en una clave diferente. En Hebreos, Abel es presentado como “justo” y como modelo de fe (Heb 11,4), y su muerte a manos de Caín se interpreta en términos sacrificiales (Heb 12,24). La caracterización de Abel como justo es relativamente común en el judaísmo contemporáneo (1 Hen 22,7; AscIs 9,8; 1 Jn 3,12), pero no es frecuente que sea caracterizado como profeta^[51]. Para el grupo de Q, sin embargo, es el primer profeta asesinado; con él se inicia la cadena de los enviados de Dios, que incluye a todos los profetas rechazados y a los destinatarios de Q. Al asignar a Abel la categoría de profeta se le incluye en el intra-grupo, reforzando así la dimensión temporal de su identidad. El carácter primigenio de la figura de Abel alarga virtualmente la existencia del grupo de Q hasta el momento de la creación del mundo.

Finalmente, la muerte de los profetas aparece en una invectiva contra la ciudad de Jerusalén (Q 13,34-35). En este dicho aparecen también algunos elementos del esquema deuteronomista antes mencionado: envío de los profetas, rechazo y asesinato, y juicio condenatorio. Pero el dicho posee algunos rasgos peculiares: la caracterización de la ciudad como asesina, que produce el efecto de objetivar su identidad: *Vlerousalh,m Vlerousalh,m(h` avpoktei,nousa tou.j profh,taj kai. liqobolou/sa tou.j avpestalme,nouj pro.j auvth,n* [Jerusalén, Jerusalén, que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados]; y el castigo, referido probablemente al templo: *avfi,etai u`mi/n o` oi=koj u`mw/n* [se os quitará vuestra casa]. El (extra)grupo con el que se confronta aquí el (intra)grupo de Q es diferente. No se trata ya de “esta generación”, sino, muy probablemente, de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén vinculada al templo.

La confrontación adquiere en este dicho connotaciones espaciales que podrían estar implícitas en algunos de los dichos precedentes. En efecto, la muerte de Zacarías, el último de los profetas anteriores al grupo de Q, se sitúa en el templo de Jerusalén (Q 11,51). Y Jerusalén es también, aunque en Q

11,47 no se diga, el lugar en el que se había construido mausoleos a los profetas. El grupo de Q parece estar distanciado de Jerusalén y de hecho, como ya hemos visto, su identidad grupal no se construye a través de la vinculación a personajes y tradiciones del pasado relacionadas con la ciudad santa.

Así pues, la referencia a los profetas perseguidos, que desde el punto de vista literario es uno de los rasgos característicos de la redacción final de Q, desempeña un papel importante en la construcción de la identidad del grupo de Q. Todas ellas aparecen en un contexto polémico, en el que el (intra)grupo se confronta con diferentes (extra)grupos que reclaman de diversas formas la memoria de los profetas^[52]. En dicha confrontación, el grupo de Q define su identidad de forma negativa, rechazando el comportamiento de los diversas (extra)grupos, y de forma positiva, estableciendo una continuidad en el tiempo con los profetas, los enviados de Dios que corrieron la misma suerte que ellos.

c) Personajes y grupos no judeos

El tercer grupo de referencias incluye la mención de algunos personajes y grupos no judeos cuyas actitudes se contraponen a las de aquellos que rechazan a Jesús. Los más explícitos se refieren a los habitantes de Tiro y Sidón (Q 10,13-14), a los habitantes de Nínive (Q 11,30.32) y a la reina del Sur (Q 11,31)^[53]. Todos estos personajes eran gentiles, y las ciudades que se mencionan eran famosas por sus pecados: Tiro fue uno de los blancos preferidos de los oráculos proféticos (Is 23; Jer 29; Am 1,9-10), y Nínive era considerada una ciudad pecadora (Jon 3)^[54].

El primer pasaje de los tres que vamos a examinar es un oráculo en el que la actitud de los habitantes de Tiro y Sidón se contrapone a la de los habitantes de Corzaín, Betsaida y Cafarnaún (Q 10,13-15). Este dicho, que forma parte del encargo misionero (Q 10,2-16), compara una situación imaginada (la conversión de Tiro y Sidón) con otra real (el rechazo de Corzaín y Betsaida) y anuncia las consecuencias de ambas en el día del juicio (Q 10,13-14)^[55]:

Independientemente de cuál pueda haber sido el contexto original de este

oráculo, el hecho de haberlo incluido en una colección de instrucciones dirigida al (intra)grupo le da un significado preciso^[56]. Ahora se dirige a los miembros del grupo de Q, ante los que se presentan dos actitudes: una real (el rechazo de las ciudades galileas) y otra imaginada (la conversión de las ciudades fenicias), junto con las consecuencias de ambas actitudes en el día del juicio. Se proponen, así, dos “identidades sociales posibles” (Cinnerella) para los destinatarios de Q y, a través del anuncio del juicio, se orienta su elección hacia un tipo de comportamiento coherente con su identidad de grupo: la conversión. De este modo, la referencia al pasado y al futuro refuerza la identidad del grupo de Q.

Los otros dos dichos forman parte de una misma composición (Q 11,16.29-32), en la que la petición de un signo sirve de marco a una serie de dichos de Jesús que elogian la respuesta de los habitantes de Nínive a la predicación de Jonás y de la reina del Sur a la sabiduría de Salomón, anunciando que en el día del juicio unos y otra acusarán a “esta generación” por haber rechazado a Jesús:^[57]

¹³ Οὐαί σοι, Χοραζὶν, οὐαί σοι,
Βηθσαιδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ
καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν
αἱ δυνάμεις αἱ γινόμεναι ἐν ὑμῖν,
πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ
καὶ σποδῷ μετεινόησαν.
¹⁴ πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι
ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως
ἢ ὑμῖν.

¹³ ¡Ay de ti, Corozáin! ¡Ay de ti,
Betsaida!; porque si en Tiro
y en Sidón se hubieran realizado
los portentos realizados en vosotras,
hace tiempo que se habrían
convertido con saco y ceniza.
¹⁴ Por eso, para Tiro y Sidón
será más llevadero el día del juicio que
para vosotras.

En este caso, la actuación de los habitantes de Nínive y de la reina del Sur corresponde a lo que en la memoria compartida de Israel se recordaba acerca de ellos, pues los primeros se convirtieron ante la predicación de Jonás (Jon 3) y la segunda vino desde los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón (1 Re 10). Pero, al contraponer su actitud a la de “esta generación”, se produce un efecto muy parecido al que hemos visto en el dicho anterior, pues a través de ellos se proponen al (intra)grupo dos actitudes que pertenecen a dos “identidades sociales posibles”. Por un lado, la actitud

de la reina del Sur, que se puso en camino para escuchar la sabiduría de Salomón, y la de los habitantes de Nínive, que se convirtieron por la predicación de Jonás. Por otro, la de “esta generación”, que no ha escuchado la sabiduría de Jesús ni se ha convertido ante su predicación. A través del anuncio del juicio, los destinatarios de Q son invitados a imitar la actitud de los primeros, inscribiendo así la escucha de la sabiduría de Jesús y la conversión por su predicación como descriptores de su identidad colectiva.

Así pues, en los dos pasajes examinados se proponen a los miembros del (intra)grupo dos comportamientos contrapuestos, junto con la invitación a elegir aquel que coincide con los valores y normas que configuran su propia identidad colectiva (escucha de la palabra de Jesús, conversión ante sus signos y su predicación). Para ejemplificar estas actitudes se evocan personajes y acontecimientos no judeos que, sin embargo, pertenecen a la memoria cultural de Israel. Algunos de ellos eran ya considerados ejemplares (nínivitas y reina del Sur), pero otros son drásticamente redefinidos para presentarlos como tales (Tiro y Sidón). De este modo, se subraya el carácter distintivo del grupo, contraponiendo los rasgos de su identidad compartida a los del (extra)grupo (“esta generación”), y dicha identidad se expande en el tiempo al vincularse a la de todos estos personajes no judeos de la historia de Israel.

³¹ βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται
ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης
καὶ κατακριεῖ αὐτήν, ὅτι
ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς
ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν
Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλείον
Σολομῶνος ὦδε.

³² ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται
ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης
καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι
μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα
Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλείον
Ἰωνᾶ ὦδε.

³¹ En el día del juicio, la reina
del Sur se levantará contra esta
generación y la condenará, porque
vino desde los confines de la tierra
para escuchar la sabiduría de
Salomón, y aquí hay algo mayor
que Salomón.

³² En el día del juicio, los habitantes de
Nínive se levantarán contra esta
generación y la condenarán, porque
se convirtieron por la predicación de
Jonás, y aquí hay algo mayor que
Jonás.

4. Conclusiones

Las observaciones precedentes revelan que la reconstrucción del pasado fue un poderoso instrumento para definir la identidad del grupo de discípulos de Jesús que está detrás del Documento Q. Los personajes y acontecimientos que se evocan en él pertenecen a la memoria cultural de Israel, que el grupo de Q reivindicaba como parte de su identidad compartida. Pero, al mismo tiempo, la forma de recordar y caracterizar a estos personajes y acontecimientos muestra que dicha memoria fue reivindicada por ellos de forma novedosa. En su recuperación del pasado, los transmisores de Q implementaron una doble estrategia. Por un lado, seleccionaron algunos personajes y acontecimientos, prescindiendo de otros muy significativos (reyes, sacerdotes). Y, por otro, redefinieron los personajes y acontecimientos recordados, subrayando ciertos rasgos hasta entonces ausentes en la memoria cultural de Israel (Abrahán en el banquete del Reino; Abel como profeta; Tiro y Sidón como ejemplo de conversión).

La intensa labor de reconstrucción del pasado que se advierte en Q indica que este grupo de discípulos de Jesús tenía necesidad de construirse “un pasado”. Esta necesidad es propia de los grupos que han experimentado una “ruptura de tradición” (Assmann), la cual se produce cuando el grupo experimenta una novedad que le distancia de su situación precedente y se hace consciente de ello. En este tipo de situaciones, los grupos intensifican la recuperación del pasado para definir su propia identidad. Los miembros del grupo de Q realizaron esta redefinición subrayando las distinciones con otros grupos (esta generación, los maestros de la ley, los que no hacen lo que dice Jesús, los que no se convierten, etc.) para fortalecer su cohesión interna. Pero también reforzaron su identidad asociándose en el pasado o en el futuro con personajes y acontecimientos significativos, subrayando aquellos rasgos que definían su propia identidad, como sentarse en el banquete del Reino, ser perseguidos, escuchar la sabiduría de Salomón o convertirse por su predicación de Jonás.

La mayoría de las veces que aparece explícitamente la confrontación con otros grupos, ésta tiene que ver con la recuperación de la memoria cultural. Es una disputa sobre la memoria. Todas las referencias a “esta generación” menos una (Q 7,31) están vinculadas a este conflicto sobre la memoria (Q

11,29.30.31.32.50.51). Las invectivas contra los fariseos y maestros de la ley concluyen con una referencia a los profetas perseguidos (Q 11,47-48), lo mismo que el oráculo contra Jerusalén (Q 13,34-35). Por su parte, la polémica con otros seguidores de Jesús que, a pesar de haber visto sus signos y haber escuchado su predicación, no se han convertido (Q 10,13-15; 11,24-28.29-32) tiene también lugar en el espacio de la memoria compartida. Esta reconstrucción de la memoria cultural de Israel, que está presente en la mayoría de las confrontaciones del grupo de Q con otros grupos, era un instrumento para definir y fortalecer su identidad colectiva.

Es interesante observar que todos estos pasajes que reflejan una disputa sobre la memoria cultural pertenecen, muy probablemente, a la redacción final de Q. Algunos de ellos, como los que hablan de la violencia contra los profetas, reflejan una visión teológica que no puede atribuirse a Jesús, sino a los redactores de Q. Esto significa que la disputa sobre la memoria que hemos identificado en Q debe situarse en un estadio intermedio entre Jesús y la redacción de los evangelios. La redefinición de la memoria que realizó el grupo de Q revela la existencia de un grupo de discípulos de Jesús que estaban tratando de construir una nueva identidad.

Este proceso de construcción de una nueva identidad de grupo a través de una particular redefinición de la memoria cultural de Israel que hemos identificado en Q no es un caso aislado. Puede observarse también en otros escritos del cristianismo más antiguo, como la Carta a los Gálatas, la Carta a los Romanos o el escrito a los Hebreos^[58]. Ulteriores investigaciones sobre cómo otros grupos de discípulos de Jesús definieron su identidad recordando el pasado e imaginando el futuro contribuirán, sin duda, a un mejor conocimiento de este complejo e innovador proceso que caracteriza los comienzos del cristianismo.

¹ R. Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1998; este libro recoge trabajos realizados a lo largo de los años ochenta y apareció por primera vez en 1989; véase también R. Aguirre Monasterio, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

² Véase el volumen 53 de los *Semeia Studies* coordinado por A. Kirk y T. Thatcher bajo el título *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (Society of Biblical Literature,

Atlanta, 2005), y el primer fascículo del año 2006 (vol. 36) de la revista *Biblical Theology Bulletin*, coordinado por D. Duling. En estas dos obras en colaboración pueden encontrarse sendos trabajos de Ph. F. Esler, pionero en la aplicación a los estudios bíblicos de la teoría de la identidad social, que ejemplifican de forma excelente la utilidad de estos modelos para comprender ciertos aspectos de los textos del cristianismo más antiguo.

3 Una excelente síntesis del estado de la cuestión y de la historia de la investigación sobre Q puede verse en J. Kloppenborg, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Fortress Press, Mineápolis 2000, cuya primera parte ha sido traducida recientemente al español con el título *Q. El evangelio desconocido*, Sígueme, Salamanca 2005. Véase también S. Guijarro Oporto, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al proto-evangelio de dichos Q*, Sígueme, Salamanca 2004.

4 Dejando a un lado la cuestión más discutida del proceso de composición y de los estratos que pueden distinguirse en Q, nuestro estudio se centrará en su forma final. Tomaremos como referencia básica la reciente reconstrucción de J. Robinson– P. Hoffmann – J. S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Peeters, Lovaina 2000. Esta “edición crítica”, que recoge los trabajos realizados durante veinte años por el International Q Project, supone un avance importante sobre las reconstrucciones precedentes; véase pp. lxvi-lxxi

5 Véanse los argumentos de Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido...*, pp. 84-89.

6 Véase J. Draper, “Recovering Oral Performance from Written Text in Q”, en R. A. Horsley – J. Draper (eds.), *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance and Tradition in Q*, Trinity Press, Harrisburg 1999, 175-194, pp. 182-186.

7 En los últimos años se ha insistido con razón en este dato fundamental, descuidado tal vez a causa del entusiasmo despertado por los estudios redaccionales, que transmitieron la impresión de que los primeros textos cristianos habían nacido en un contexto eminentemente literario. Sobre ello llamó la atención hace unos años P. Achtemeier, “Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity”, *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 3-27, mostrando que los antiguos textos cristianos fueron compuestos y leídos en un contexto oral; véase, esp. pp. 19-25. Recientemente ha insistido en este mismo aspecto J. D. G. Dunn, “Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition”, *New Testament Studies* 49 (2003) 139-175.

8 Un buen resumen de la discusión reciente puede verse en Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido...*, pp. 215-273. Véase también E. Miquel, “Del movimiento de Jesús al grupo de Q. Un estudio sobre la localización social de la moral”, en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 93-115.

9 El nacimiento de los primeros grupos de discípulos de Jesús debe situarse en el contexto más amplio del florecimiento de sectas judías que tuvo lugar desde la época macabea hasta la primera guerra judeo-romana; véase A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Brill, Leiden 1997, esp. pp. 125-147, y S. Guijarro, “Los primeros discípulos de Jesús en Galilea”, en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, 71-91, pp. 86-89.

10 La misma composición de Q podría entenderse como una respuesta a esta “ruptura de tradición” (Assmann), que con el paso del tiempo requiere la estabilización de la memoria oral; véanse a este respecto las reflexiones de A. Kirk, “The Memory of Violence and the Death of Jesus in Q”, en Kirk – Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text...*, 191-206, pp. 204-205.

11 J. Assmann, “Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations”, *Historiography East and West* 1 (2003) 154-177, pp. 160-162.

12 Dejamos fuera de este análisis las posibles referencias a los habitantes de Sodoma (Q 10,23-24?), que sólo se encuentra en Mateo, y la explícita invitación a recordar lo que le sucedió a la mujer de Lot (Q 17,32?), que sólo recoge Lucas. Dejamos también fuera de nuestro análisis la referencia a Sodoma, cuya suerte será más llevadera que la de aquellas ciudades que rechacen la predicación de los enviados de Jesús (Q 10,12), y la alusión al esplendor de los vestidos de Salomón en Q 12,27

13 R. A. Horsley, “Israelite Traditions in Q”, en Horsley and Draper (eds.), *Whoever Hears You Hears Me...*, 94-122, pp. 98-104

14 C. M. Tuckett, “Scripture in Q”, en C. M. Tuckett (ed.), *The Scriptures and the Gospels*, University Press, Lovaina 1997, 3-26, p. 15.

15 L. E. Vaage, “Jewish Scripture, Q and the Historical Jesus. A Cynic way with the Word?”, en A. Lindeman (ed.), *The Saying Source Q and the Historical Jesus*, University Press, Lovaina 2001, pp. 479-475, 480-481.

16 Vaage, “Jewish Scripture...”, pp. 480 y 487

17 J. L. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme Salamanca 2005, pp. 259-263.

18 Véase Reed, *El Jesús de Galilea...*, pp. 215-246, y Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido...*, pp.

[19](#) Según Assmann, “Cultural Memory...”, p. 167, éstas son las dos características de este tipo de grupos, que “tratan de establecer una conciencia de su propia identidad en el pasado seleccionando y resaltando los hechos recordados por sus analogías, sus semejanzas y su continuidad”.

[20](#) Las dos obras básicas de M. Halbwachs son *Les cadres sociaux de la mémoire* (Albin Michel, París 1925) y *La mémoire collective* (Presses Universitaires de France, París 1950). Una visión panorámica de los estudios recientes sobre la memoria social puede verse en J. K. Olick – J. Robbins, “Social Memory Studies: from ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”, *Annual Review of Sociology* 24 (1998) 105-140.

[21](#) J. K. Olick, “Products, Processes, and Practices: a Non-Reificatory Approach to Collective Memory”, *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006) 5-14, pp. 11-12.

[22](#) Assmann, “Cultural Memory...”, pp. 162-169.

[23](#) *Ibíd.*, pp. 169-172.

[24](#) J. Assmann, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique* 65 (1995) 125-133, pp. 126-129.

[25](#) Assmann asigna a la memoria cultural estas seis características: 1) preserva el depósito de conocimiento del que un grupo extrae la conciencia de su unidad y peculiaridad; 2) cada generación o grupo reelabora de forma diferente este depósito fijo de conocimiento de acuerdo con su situación y perspectiva; 3) para que este conocimiento pueda ser transmitido, debe objetivarse en rituales, textos o tradiciones orales; 4) estas objetivaciones culturales deben ser apoyadas institucionalmente a través de transmisores especializados; 5) la memoria cultural genera una imagen normativa del grupo, que da lugar a un sistema de normas y valores, los cuales, a su vez, sirven para establecer una jerarquía en el depósito de símbolos y conocimientos; 6) la memoria cultural es reflexiva, lo cual implica, entre otras cosas, que refleja la imagen que un grupo tiene de sí mismo; véase Assmann, “Collective Memory...”, pp. 130-132

[26](#) H. Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales*, Herder, Barcelona 1984, p. 292.

[27](#) Sobre el proceso de categorización, véase J. A. Pérez Pérez, “Percepción y categorización del contexto social”, en J. Mayor – J. L. Pinillos (coords.), *Creencias, actitudes y valores. Tratado de psicología general*, Alhambra, Madrid 1989, 89-140, pp. 110-113.

28 Tajfel, Grupos humanos..., pp. 291-325. Una exposición sintética de la propuesta de Tajfel puede verse en J. F. Morales Domínguez, “Identidad social y personal”, en Mayor – Pinillos (coords.), Creencias, actitudes y valores..., 41-87, pp. 57-69

29 M. Cinnirella, “Exploring Temporal Aspects of Social Identity: the Concept of Possible Social Identities”, *European Journal of Social Psychology* 28 (1998) 227-248, p. 230.

30 Cinnirella, “Exploring Temporal Aspects of Social Identity...”, pp. 235-237

31 El enfrentamiento del grupo de Q con otros grupos aparece, sobre todo, en los oráculos de juicio y condenación. Como observaba ya J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress Press, Filadelfia 1987, este conflicto tiene una función positiva hacia dentro del grupo, pues sirve para “definir más claramente los límites del grupo, para subrayar su cohesión interna y para reforzar su identidad”, de modo que, aunque se dirigen claramente hacia el extra-grupo, estos dichos contribuyen a “fortalecer la identidad del intra-grupo y a interpretar su experiencia de persecución y rechazo” (pp. 167-168)

32 J. J. Pilch – B. J. Malina (eds.), *Biblical Social Values and their Meaning*, Hendrickson, Peabody, Ma. 1993, pp. 166-171.

33 Sobre las características de las culturas de orientación colectivista, véase H. C. Triandis, *Individualism and Collectivism*, Boulder, Oxford 1995, pp. 43-80; sobre la personalidad diádica, B. J. Malina – J. H. Neyrey, “First-Century Personality: Dyadic not Individual”, en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody, Ma 1991, 67-96, pp. 72-83

34 Véase lo dicho más arriba en la nota 6 sobre la importancia de este contexto oral.

35 Sobre Q 3,7-9, véase Kloppenborg, *The Formation of Q...*, pp. 102-107, y C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, Ma. 1996, pp. 109-116.

36 El término griego *ivoudai/oj* suele traducirse en español con el adjetivo “judío”, que evoca una adscripción religiosa. Sin embargo, los autores antiguos lo utilizan, sobre todo, para referirse a un grupo étnico, de forma similar a como utilizan los términos “griego”, “romano” o “egipcio” para referirse a otros tantos grupos étnicos. En los estudios de lengua inglesa se recurre a *Jew* y *Judean* para diferenciar estas dos acepciones, pero en español aún no se ha impuesto esta distinción entre “judío” y “judeo”, que sería tal vez el término más adecuado para referirse a los habitantes de Judea (de forma semejante a como utilizamos el término “galileo” para referirnos a los habitantes de Galilea, o “idumeo” para referirnos a los habitantes de Idumea). Sobre las connotaciones étnicas del término *ivoudai/oj*, cf. Ph. F.

Esler, Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 96-112.

37 Una descripción de estos rasgos distintivos de la identidad étnica aplicada a la figura de Abrahán puede verse en Ph. F. Esler, “Paul’s Contestation of Israel’s (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3”, *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006) 23-34, pp. 25-27.

38 Aunque para ellos lo decisivo no es ser “hijos de Abrahán”, sino “hijos de Dios” (6,36; 11,2; 11,13; 12,30).

39 En Gál 3,7 Pablo cuestiona la memoria cultural de Israel cuando afirma que los verdaderos hijos de Abrahán lo son por la fe, estableciendo así una nueva identidad de grupo que incluye a Abrahán y a los seguidores de Cristo, y deja fuera a quienes reivindican una vinculación genealógica con él. En Rom 4, sin embargo, Pablo adopta una actitud diferente, pues, tratando de responder a una problemática intra-grupal, presenta a Abrahán como el prototipo de la identidad que comparten los miembros judeos y no judeos de la comunidad de discípulos en Roma. Estos dos pasajes han sido magistralmente estudiados desde el punto de vista de la memoria social y su relación con la identidad de grupo por Ph. Esler; Gál 3: Esler, “Paul’s Contestation of Israel’s (Ethnic) Memory...”, pp. 29-32; Rom 4: Esler, Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos... pp. [cap. 8].

40 El “vosotros” al que se refiere el dicho se describe en Q 13,24-27 como los que se han negado a entrar por la puerta estrecha reivindicando haber tenido una relación directa con Jesús, que había comido y bebido con ellos y había predicado en sus plazas. Son, por tanto, judeos o galileos que se consideraban descendientes de Abrahán. Sobre la composición de Q 13,24-30 y los destinatarios de este dicho, véase Tuckett, *Q and the History of Early Christianity...*, pp. 189-195.

41 En Heb 11,8-10 también aparecen juntos Abrahán, Isaac y Jacob como ejemplos de fe y como herederos de una promesa que Dios realizará en el futuro.

42 Tuckett, *Q and the History of Early Christianity...*, pp. 189-195

43 O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1967. El punto de partida de este importante estudio son, precisamente, los dichos de Q que mencionan la persecución de los profetas (pp. 20-58). En ellos descubre Steck un esquema que surgió en la época posterior al exilio para explicar la historia anterior de Israel a partir de la experiencia del exilio. Dicho esquema, descrito en todas sus fases en Neh 9,26-31 (pp. 63-64), no se encuentra en los dichos de Jesús, sino en su interpretación posterior, y por ello refleja el punto de vista de los redactores de Q (pp. 284-289).

[44](#) La investigación posterior no sólo ha confirmado la tesis de Steck, sino que la ha desarrollado, mostrando que la muerte violenta de los profetas es uno de los temas teológicos que confieren unidad a la composición. Véase A. D. Jacobson, *The First Gospel. An Introduction*, Polebridge, Sonoma, Ca 1992, pp. 72-76.

[45](#) Cf. Kirk, “The Memory of Violence...”, pp. 191-195.

[46](#) El carácter redaccional de esta frase es generalmente reconocido. La bienaventuranza sobre las persecuciones, muy diferente en extensión y contenido de las tres precedentes (Q 6,20b-21), terminaba, sin embargo, como las anteriores, con la promesa de una recompensa; véase Kloppenborg, *The Formation of Q...*, p. 173.

[47](#) Las diferencias entre Mateo y Lucas respecto al orden son considerables, pero existe bastante consenso acerca del orden de Q. Aquí seguimos el que propone la Critical Edition of Q. Sobre la formación y articulación de esta agrupación de dichos, cf. Kloppenborg, *The Formation of Q...*, pp. 139-147.

[48](#) Sobre el contexto de este dicho de Q, cf. B. R. McCane, *Roll back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Trinity Press, Harrisburg 2003, pp. 77-81.

[49](#) La palabra *genea*, puede referirse a los descendientes de un mismo antepasado a lo largo del tiempo o al conjunto de las personas nacidas en la misma época. Como señaló ya M. Meinertz, “Dieses Geschlecht im Neuen Testament”, *Biblische Zeitschrift* 1 (1957) 283-289, y han repetido otros después, el primer sentido posee una intensa con-notación moral, pero no puede afirmarse que éste sea el sentido dominante en Q. Las referencias temporales indican más bien que bajo esta denominación genérica se cobijan diversos grupos judeos contemporáneos (fariseos, maestros de la ley, seguidores de Jesús que no han asumido las exigencias éticas de su predicación, etc.) frente a los que el grupo de Q define su propia identidad.

[50](#) El carácter redaccional de Q 11,51b es generalmente aceptado. Véase Kloppenborg, *The Formation of Q...*, pp. 144-146. Sobre el carácter redaccional de 11,51a, véanse pp. 146-147 y Tuckett, *Q and the History of Early Christianity...*, pp. 171-172.

[51](#) Sobre la figura de Abel en Hebreos, véase Ph. F. Esler, “Collective Memory and Hebrews 11: Outlining a New Investigative Framework”, en Kirk – Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text...*, 151-171, pp. 166-169.

[52](#) Olick – Robbins, “Social Memory Studies...”, p. 126, observan que con frecuencia la construcción y la identidad de un grupo tienen lugar en un contexto de confrontación: “Los lugares de la memoria y las

prácticas de la memoria son los espacios de continuas disputas sobre la identidad”; véanse pp. 126-128, sobre las diversas formas de impugnación de la memoria.

53 En Q se menciona también a los habitantes de Sodoma, contraponiendo su suerte en el día del juicio a la de las ciudades que no acojan el mensaje de los enviados de Jesús (Q 10,12). Y en Q 13,28, como ya hemos visto, se habla de muchos (gentiles) venidos de oriente y occidente, que se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el banquete del Reinado de Dios.

54 Otros dichos presuponen también una visión positiva de los gentiles: la respuesta del centurión (Q 7,1-10), la referencia a una mies abundante (Q 10,2) o la instrucción a los misioneros para que coman lo que les ofrezcan en las casas, una norma que posibilitaba la comunión de mesa con los no judeos (Q 10,8b). Estos pasajes han planteado la posibilidad de que el grupo de Q hubiera llevado a cabo una misión dirigida a los gentiles; véase Tuckett, *Q and the History of Early Christianity...*, pp. 393-404.

55 A este oráculo se añade una palabra de condena contra Cafarnaún, muy diferente en su estructura literaria y vocabulario, aunque relacionada con el oráculo precedente por el anuncio de condena. En la versión de Mateo (Mt 11,23-24) este dicho de condena se amplía para formar un oráculo semejante al anterior, en el que se compara la actitud de Cafarnaún con la (posible) respuesta de Sodoma: kai. su,(Kafarnaou,m(mh. e[wj ouvranou/ u`ywqh,sh|È e[wj a[|dou katabh,sh|\ o[ti eiv evn Sodo,moij evgenh,qhsan ai` duna,meij ai` geno,menai evn soi,( e;meinen a`n me,cri th/j sh,meronÅ plh.n le,gw u`mi/n o[ti gh/| Sodo,mwn avnekto,teron e;stai evn h`me,ra| kri,sewj h' soi,,Å Esta composición pertenece, muy probablemente, a la redacción mateana, y por ello no la consideramos aquí.

56 Este oráculo es considerado, con razón, una inserción secundaria. La referencia a Sodoma en Q 10,12, que sirve para relacionar este oráculo con las instrucciones precedentes, es también considerada redaccional. Cf. Kloppenborg, *The Formation of Q...*, pp. 195-196.

57 Sobre el proceso de formación y el sentido de esta composición en la redacción final de Q, cf. ibíd., pp. 128-134.

58 Véanse los trabajos de Ph. F. Esler ya citados en las notas 37, 39 y 51: “Paul’s Contestation of Israel’s (Ethnic) Memory...”; Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos...; “Collective Memory and Hebrews 11...”.

Casa, curación y discipulado en Marcos

Elisa Estévez López

Profesora de Sagrada Escritura

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Los relatos de curaciones aportan elementos significativos para comprender la importancia que tiene para Marcos el hecho de que se esté verificando un movimiento gradual de integración de las familias en el grupo de seguidores de Jesús, lo que está configurando, de hecho, un cambio en la manera de vivir el Evangelio y de transmitirlo. Algunos indicios apuntan a que los encuentros terapéuticos y la consiguiente narración del hecho habrían contribuido a resignificar el espacio de la casa como ámbito privilegiado de seguimiento (y no sólo la itinerancia como única forma de discipulado) y de apoyo en la misión. Para el evangelista, la casa es un ámbito no sólo para enseñar, sino también para curar. La casa y la familia son también un espacio adecuado para recordar y transmitir estos acontecimientos, esenciales para comprender el kerigma, y favorecer así la apertura de las familias a la fe en Jesús. Pero no sólo esta memoria sanadora tiene capacidad para configurar la identidad de la colectividad entera como una familia “alternativa”, en coherencia con ese espacio imaginado^[1] por Marcos en otros textos.

Marcos reelabora la tradición popular de los milagros, articula los recuerdos recibidos y los integra en un marco de significado propio, al servicio de la proclamación del Mesías, Siervo y Señor, y del fortalecimiento de la identidad colectiva de su comunidad. El evangelista conoce las historias de milagros transmitidas de manera anónima, que acentuaban el elemento

milagroso desvinculado de la fe pascual. Sin embargo, no omite esas tradiciones ni se posiciona en contra de ellas. Por el contrario, Marcos las selecciona, las dispone en el marco y según la lógica de su evangelio, y hace sus propios aportes de manera que puedan servir al proyecto del Reino vivido por su comunidad en un contexto de dificultad y persecución.

En este artículo me propongo estudiar algunas historias de curaciones y exorcismos que Marcos transformó en narraciones de misión, al adjudicar la tarea de proclamar la salvación experimentada a los sanados. No es, por tanto, un estudio del conjunto de las tradiciones de milagros, ni tan siquiera de la totalidad de los relatos terapéuticos, sino únicamente de aquéllos en los que se halla el envío a la casa (Mc 2,1-12; 8,22-26) y de aquellos otros en los que se incluye el verbo *khru,ssw* (Mc 1,40-45; 5,1-20; 7,31-37).

En este artículo trataré de mostrar cómo Marcos selecciona, interpreta y transmite estos milagros eligiendo aquello que es relevante y significativo en relación a la formación y consolidación de la identidad de su comunidad. En un momento en el que los grupos locales van teniendo mayor relevancia en el discipulado, el evangelista subraya la función de los que, una vez curados, se convierten en seguidores y testigos de la Buena Nueva manteniendo los lazos familiares y los vínculos con la casa y sus aldeas o ciudades. El anuncio de la acción sanadora y misericordiosa de Dios en los ámbitos domésticos es una estrategia misionera que contribuiría eficazmente a la conversión de los grupos familiares. Consciente de ello, el evangelista presenta una redacción discipular de los milagros que, conservada y transmitida en su comunidad, refuerza la cohesión social y contribuye al fortalecimiento de la identidad colectiva de su grupo.

En una primera parte, resaltaré la función que las personas (Jesús mismo, los sanados, los discípulos itinerantes) y algunos espacios, como la casa/familia, tienen en la formación de la memoria sobre la praxis sanadora de Jesús en la comunidad de Marcos. De manera singular, destacaré la relevancia de la narración que hacen los sanados entre los suyos, a quienes posibilitan de este modo la vinculación por la fe al grupo de Jesús. La mirada se centrará principalmente en poner de manifiesto la relevancia teológica y cristológica de los relatos, en coherencia con la visión global de todo el evangelio de Marcos.

En la segunda parte, me centraré en la interacción con otros recuerdos negativos sobre la actividad terapéutica de Jesús; en concreto, con los que tienen los habitantes de Gerasa y los oponentes de Jesús. En la confrontación de memorias se visibilizan los distintos intereses grupales y se afirman, sobre todo, los rasgos de identidad de una comunidad que se afianza en el seguimiento del Hijo crucificado y resucitado.

1. Formación de la memoria colectiva sobre curaciones y exorcismos en Marcos

Para el evangelio de Marcos, las curaciones y exorcismos son una parte fundamental del ministerio de Jesús y se han de transmitir de una manera estable y articulada con el plan global de su obra. La memoria de la comunidad marcana sobre la actividad sanadora de Jesús se distingue de las que otros grupos pudieron elaborar y comunicar. Por ello, es central en la estrategia del evangelista anclar esta memoria en Jesús como productor de memoria, y en los sujetos que recibieron de él el encargo de transmitir estos acontecimientos y rememorarlos en su praxis sanadora, contribuyendo así a fijarlos de manera estable en la memoria colectiva de la comunidad marcana^[2]. En este apartado me centraré en los protagonistas de este proceso comunicativo (Jesús, los curados) y en el espacio donde se comparten y elaboran los recuerdos: la casa/comunidad.

1.1. Con autoridad para sancionar una visión de sus curaciones y exorcismos

Como líder del grupo, en los evangelios Jesús aparece como un productor de memoria que selecciona lo que ha de ser comunicado en relación a sus curaciones y exorcismos. Sus palabras y acciones forman parte del kerigma que ha de ser transmitido, tal y como señala con claridad la respuesta del Jesús mateano a los discípulos del Bautista: “Id y contad (avpaggei,late) a Juan lo que oís y veis” (Mt 11,4)^[3]. El Bautista había oído hablar de “las obras del Mesías” (ta, e;rga tou/ Cristou/), una expresión con la que el evangelista se está refiriendo a la enseñanza de Jesús (Mt 5-7) y a los

milagros terapéuticos (Mt 8–9)^[4]. Jesús se alza, en realidad, como productor de una visión religiosa del modo de curar y realizar exorcismos: las curaciones le identifican como el verdadero Mesías (Mt 11,3), y no pueden comprenderse desligadas de su enseñanza.

También para Marcos, la memoria de las curaciones de Jesús comienza a crearse y a adquirir estabilidad durante el ministerio de Jesús. Él mismo se presenta con voluntad de memoria: determina quiénes han de ser los transmisores de esta memoria (narrando y realizando acciones terapéuticas), cómo lo han de hacer y quiénes han de ser los destinatarios. En esta dirección apuntarían algunos datos de la narración marcana, tal y como pasamos a exponer a continuación. Para Marcos, la memoria colectiva que se forja en su comunidad sobre la praxis terapéutica de Jesús no puede desvincularse en modo alguno de Jesús mismo, de su autoridad única, recibida de Dios, para sanar y expulsar demonios, para enviar a predicar el Reino acreditando su proclamación con curaciones y exorcismos, y para narrar los milagros como historias de salvación que remiten siempre al Dios manifestado en el Hijo.

a) Para Marcos, Jesús “crea memoria” con su manera de actuar y hablar. Jesús ofrece una enseñanza nueva (didach.. kainh.) con autoridad (evxousi,an)^[5] para liberar de los espíritus inmundos (Mc 1,27)^[6]. Para el evangelista, hay una relación muy fuerte entre el Jesús que enseña con autoridad y el que restablece la salud y realiza acciones que remiten al poder de Dios^[7]. Jesús aparece no sólo con poder de curar y realizar exorcismos, sino que posee una autoridad que se transparenta en sus obras y en sus palabras^[8]. En la narración marcana, la praxis curativa de Jesús se incluye con frecuencia en el contexto de la enseñanza y el anuncio, vinculando restablecimiento de la salud y sentido de la vida. Sus palabras y curaciones revelan el nuevo orden inaugurado con su presencia, diferente y contrapuesto al de los fariseos, con el que compite. Para el evangelista es especialmente importante presentar a Jesús no sólo como un sanador y exorcista, al estilo de otros muchos que podía haber en su tierra, sino que, además, es maestro que dida,skwn aurtou.j w`j evxousi,an e;cwn kai. ouvci w`j oi` grammatei/j (Mc 1,22 (versículo redaccional); cf. Mc 1,27)^[9]. La evxousi,a, poder, de Jesús está, por tanto, en relación con la du,namij, fuerza (cf. Mc 5,30)^[10].

Por consiguiente, la nueva familia de Jesús se funda en esos hechos donde

reconoce la irrupción del Reino de Dios, dejando atrás la ortodoxia legalista de los escribas, incapaz de ofrecer un espacio liberador. Esa enseñanza nueva, que se identifica con su autoridad para liberar y sanar, es un signo que vuelve a los oyentes hacia su persona. Jesús anuncia en su gesto liberador la victoria de Dios sobre el mal (Mc 1,25-26; 3,24-27) y comunica la realidad divina otorgada como misericordia y vida, como curación. Sus curaciones y exorcismos son encarnación de la gracia, y en ellos se anticipa el destino escatológico de la humanidad. Ésta es la manera adecuada de recordarlas y transmitir las (curando y narrando). La memoria no está ligada a hechos portentosos sin más, sino a manifestaciones del poder de Dios, que obra la salvación en Jesús.

b) Jesús mismo legitima al geraseno enviándole a hacer el relato (avpa,ggeilon) a los suyos de lo que Dios ha hecho con él y cómo ha tenido compasión con él (Mc 5,19; cf. Lc 7,22). De acuerdo con el evangelista, Jesús le pide que narre a su grupo familiar la experiencia vivida. No se trata solamente de reintegración en el núcleo familiar, sino que, a la luz del añadido marcano del v. 20, esa información se entiende y cualifica como predicación^[11]. De acuerdo con el evangelista, la memoria discipular de los milagros entronca con el Jesús que envía a un discípulo no itinerante, que había recibido el regalo de la liberación del mal que le aquejaba, a narrar la salvación de Dios en su actuación poderosa.

La comparación de Mc 5,19 con Mc 6,30 aporta alguna luz en este sentido. En Mc 6,30 se dice que “los apóstoles fueron a reunirse con Jesús y le contaron (avph,ggeilan) todo lo que habían hecho (pa,nta o[sa evpoi,hsan) y lo que habían enseñado (o[sa evdi,daxan)”, con claras referencias al relato del envío en Mc 6,12-13 (versículos redaccionales). Se trata del relato de su actividad misionera y, por consiguiente, la fuerza de avpagge,llw está vinculada con el contenido de la narración; en este caso, la conversión que han predicado (evdi,daxan) y los milagros realizados (evpoi,hsan). Se establece, por tanto, una vinculación entre narración, misión y Jesús. Jesús sanciona así no sólo lo que han hecho, sino también la narración en sí misma, que confrontada con él queda ratificada con su autoridad. En Mc 5,19 se especifica igualmente lo que el geraseno debe contar por encargo de Jesús: la misericordia (hvle,hsen) de Dios con él, visible en la recuperación de la salud (cf. pepoi,hken).

Al añadir el v. 20 al relato del geraseno, el evangelista habría entendido esa noticia tradicional del envío a contar lo sucedido a los suyos (v. 19) no como un simple informe, sino como una narración con carácter misionero. La acción de expulsar al demonio es expresión de la misericordia de Dios, que ha de ser explicitada como parte nuclear del exorcismo. La interpretación y el recuerdo del acontecimiento han quedado vinculados a una clave esencial para la identidad de la comunidad marcana: Jesús actúa con el poder de Dios, que se expresa como misericordia sobre los que más lo necesitan (Mc 1,45; 6,34; 8,2; 9,22)^[12]. Con la inclusión del v. 20, el redactor final ha enfatizado aún más la interpretación que Jesús ha hecho del exorcismo: Dios es misericordia encarnada, y esto es lo central en el anuncio y en la transmisión. La praxis de la misericordia es una cualidad esencial del ser creyente, tal y como se expresa en el relato del endemoniado mudo y sordo (Mc 9,14-29).

En la visión de Marcos, el que fue endemoniado no desobedece el mandato de Jesús, sino que comprende su encargo: la narración que está enviado a proclamar es Evangelio, es Buena Noticia. Así se desprende de la expresión que el evangelista ha elegido para indicar la acción de este hombre: “empezó a predicar” (h;rxato khru,ssein), exactamente igual a la que aparece en Mc 1,45. Con él se da comienzo a la misión cristiana entre los gentiles^[13].

El redactor final ha marcado así la distancia de su relato con el de otros relatos populares, pero, además, el añadido redaccional del v. 20 tiene otra función. El geraseno tiene la tarea de contrarrestar la memoria negativa del exorcismo que habrían transmitido los porqueros^[14]. Si los porqueros hicieron su propio relato en la ciudad (po,lin) y las aldeas (avgrou,j) del contorno (Mc 5,14), el que había sido endemoniado narra la experiencia salvadora vivida en la Decápolis (Mc 5,20). Marcos interacciona, por consiguiente, con la memoria colectiva de los milagros conservada en ámbitos populares y también entre aquellos que se oponen a Jesús, y hace sus añadidos redaccionales para vincular la narración de los milagros con la predicación evangélica.

c) Como productor de memoria, Jesús determina, además, quiénes han de realizar estos signos del Reino y cómo han de llevarlo a cabo. Al curar y expulsar demonios, tal y como él hacía, sus seguidores perpetúan y recrean la memoria del Jesús sanador.

Para Marcos, el encargo de curar y hacer exorcismos queda circunscrito a los discípulos itinerantes (Mc 3,14-15; 6,7.12). Jesús los envía (avposle,llw) a predicar y realizar sus mismas obras, participando así de su autoridad, dando testimonio del Reino y de quien les ha dado esa misión. Tanto el relato de la institución de los Doce como el de su envío en misión revelan actividad redaccional (Mc 3,14b.15; 6,6b.7.12-13)^[15]. El evangelista habría añadido el que fueron enviados a predicar (khru,ssein: Mc 3,14), y expulsar demonios (e;cein evxousi,an evkba,llein ta. daimo,nia: Mc 3,15), lo que ellos hicieron (evkh,ruxan(daimo,nia polla. evxe,ballon: Mc 6,12-13). Marcos interacciona así con la tradición recibida y hace sus propios aportes para vincular explícitamente la misión sanadora de los discípulos itinerantes con Jesús mismo. El envío recibido garantiza la fiabilidad de la memoria, porque sólo entonces actúan con su misma exousía y su praxis sanadora es, como la de Jesús, encarnación de la misericordia de Dios a la humanidad dolorida. La memoria del Jesús sanador no se pierde en el pasado, sino que se actualiza en la obra de sus enviados que actúan estrechamente vinculados con él \$w=sin met vvauvtou/: Mc 3,14). La memoria de los milagros no existe de manera independiente, sino que remiten siempre al Dios que obra en Jesús, con cuya autoridad actúan.

Pero, además, Jesús les instruye en privado sobre cómo han de expulsar a los espíritus que dañan y anulan a las personas (Mc 9,28). El lugar elegido para aclarar los interrogantes de los discípulos es la casa, y allí les revela que la fe y la oración son (Mc 9,19.29) la clave para dar vida, como el Hijo muerto y resucitado (cf. Mc 9,2-13). Como en otras ocasiones, Marcos ha dado al suceso del endemoniado epiléptico una estructura propia. Añadiendo los vv. 28-29, la escena se divide en dos partes: una curación pública (Mc 9,14-27) y una enseñanza privada (Mc 9,28-29); en este caso, aclaración del porqué los discípulos no han podido expulsar al espíritu mudo^[16]. No es la única vez que la narración marcana refleja esta manera de estructurar los episodios. Al menos en tres ocasiones la enseñanza pública de Jesús sobre distintos motivos (una parábola, lo puro e impuro, el matrimonio) está seguida por la respuesta de Jesús a los interrogantes de los discípulos, sea en la casa o en privado (Mc 4,1.10; 7,14.17; 10,1.10)^[17]. De acuerdo con este esquema (palabra o toma de postura pública y enseñanza privada a los discípulos), Marcos expresa que, en su comunidad, las palabras de Jesús y sus

acciones terapéuticas exigen una instrucción más amplia que salga al paso de las cuestiones suscitadas. La instrucción privada de Jesús asegura que la transmisión de sus palabras y sus hechos es expresión del Reino. La fidelidad a la memoria se garantiza en la comunidad, en la casa, donde los discípulos son formados por Jesús mismo, y en la comunidad marcana, en la catequesis^[18]. La memoria de los exorcismos tiene ahí su lugar propio. Ahí se forja y desde ahí parte la adecuada transmisión, y no en medios populares que acentuarían el elemento prodigioso. La enseñanza nueva que expulsaba a los demonios se vincula en este texto con la fe (Mc 9,19)^[19] y la oración (Mc 9,29), y en el contexto inmediatamente anterior (Mc 9,2-13) y posterior (Mc 9,30-32) con la entrega de la vida en la experiencia pascual. La casa/comunidad, por tanto, es el espacio que salvaguarda la memoria del Jesús sanador, ámbito en el que el grupo puede controlar su transmisión. Al menos Mc 9,28 apuntaría a la existencia de una tradición discipular de los milagros en la comunidad marcana, informalmente controlada^[20].

1.2. Los curados, transmisores de la memoria colectiva

Marcos deja constancia de que algunas historias de curaciones y exorcismos son transmitidas por las mismas personas que fueron curadas por Jesús y, que estas narraciones tuvieron carácter misionero (Mc 1,40-45; 5,1-20; 7,31-37)^[21]. La noticia de que los curados se convierten en anunciadores de la Buena Nueva es especialmente subrayada por este evangelista^[22]. No se trata de predicadores itinerantes, sino de personas que proclaman el Evangelio narrando la curación o el exorcismo en sus propias casas, tal y como se refleja explícitamente en el envío a la casa del geraseno en Mc 5,19 (cf. Mc 2,1-11; 8,26; 7,30)^[23]. Sus narraciones contribuyen a la formación de la memoria colectiva cristiana.

a) Sanados llamados a proclamar la Buena Noticia

El evangelista introduce el verbo *khru,ssw* en tres relatos de curaciones (Mc 1,45; 5,20 y 7,36). El leproso, el endemoniado de Gerasa, el tartamudo

sordo y la gente proclaman la liberación que han recibido de Jesús. Más aún, el geraseno se convierte en predicador por toda la Decápolis.

Marcos parece querer vincular la predicación también con los seguidores y seguidoras no dedicados a la misión, y lo hace en estos relatos de curación con las referencias al apostolado de los sanados. Aunque no queden vinculados al grupo de discípulos itinerantes, les confiere una tarea específica de misión, contribuyendo con sus aportes redaccionales a modificar sustancialmente la tradición de estos milagros. Marcos hace de los que han sido curados verdaderos discípulos, subrayando el hecho de que su seguimiento y la tarea que se les adjudica de proclamar la Buena Nueva no está vinculada la itinerancia sino a la vida cotidiana en sus familias y aldeas^[24].

La importancia de la función de los sanados se comprende mejor verificando el uso del verbo khru,ssein en el marco global de la narración evangélica^[25]. Para Marcos, la acción de predicar está vinculada, en primer lugar, a Jesús mismo, quien se desplaza por los caminos de Galilea, Judea y las regiones limítrofes predicando el Evangelio de Dios (Mc 1,14.38-39). Es misión también de los Doce que predicar, expulsan demonios y curan a quienes padecen enfermedad (Mc 3,14; 6,12; 16,20). En el apéndice final del evangelio, se amplía la tarea misionera (khru,xate) a todos los que crean (toi/j pisteu,sasin: Mc 16,15). Ellos realizarán, además, las señales (shmei/a) del Reino que confirman la Palabra (cf. Mc 16,20): “Expulsarán demonios en mi nombre, hablarán lenguas nuevas, cogerán serpientes en la mano y, aunque beban un veneno mortífero, no les hará daño; impondrán las manos a los enfermos y se pondrán bien” (Mc 16,15). Con ellas se atestigua el señorío del Cristo resucitado sobre toda la creación y su actuación en la comunidad. La misión eclesial se confía a todos los creyentes, que, como discípulos y mensajeros (khrucqh/nai: Mc 13,10), serán perseguidos por causa de Jesús (e[neken evmou/: Mc 13,9; cf. Mc 8,35; 10,29). El final canónico del evangelio, de manera independiente, incide sobre un aspecto que, no obstante, se resalta en la obra de Marcos: la relevancia de la dimensión creyente en el discipulado, asociada en este evangelio, de manera singular, con los personajes menores: la mujer con flujo de sangre, Jairo, la sirofenicia, etc.^[26]

Marcos enfatiza, además, la tarea misionera de los tres sanados de diferentes maneras: “se puso a pregonar con celo (polla.)”^[27] (Mc 1,45); “empezó a proclamar por la Decápolis todo (o]sa) lo que Jesús había hecho (evpoi,hsen)” (Mc 5,20); y, en el caso del tartamudo sordo, con una construcción pleonástica: “cuanto más se lo prohibía, más ellos daban testimonio (ma/llon perisso,teron evkh,russon)” (Mc 7,3)^[28]. Dar testimonio de los milagros es, por consiguiente, parte del kerigma, y sólo dentro y a través del mismo se pueden comunicar y transmitir^[29]. Por ello, los que narran estos hechos se convierten en testigos del Reino entre la gente con la que conviven.

Es muy significativo que dos de las tres inserciones del verbo khru,ssw en los relatos de curaciones se hallan en el exorcismo y la curación de un gentil (Mc 5,1-20; 7,31-37), y la tercera, en la narración del leproso que no obedece la orden de presentarse al sacerdote (Mc 1,40-45). La memoria de los milagros sirve al evangelista para subrayar un rasgo fundamental de la identidad de la comunidad marcana: el Evangelio se abrirá paso entre los gentiles, y la nueva comunidad está constituida por judíos y paganos que creen en Jesús, el Hijo de Dios, y así lo confiesan^[30].

b) La casa como lugar de la memoria

Sólo en uno de los relatos de milagros se explicita que el destino de la predicación de los sanados es la casa. En su interacción con el pasado, Marcos mantiene la noticia tradicional de que el geraseno es enviado por Jesús a su casa y a los suyos para anunciar lo que el Señor ha hecho con él, es decir, su misericordia (Mc 5,19). El evangelista completa esta información diciendo que “él se fue y empezó a proclamar por la Decápolis” (Mc 5,20). Amplía así el campo de acción del que fue endemoniado, sin que por ello se pueda deducir que no regresara con su grupo familiar^[31]. Su testimonio queda, eso sí, circunscrito a territorio gentil. A sus habitantes les anuncia que el ministerio sanador de Jesús hace posible que quienes le sigan se incorporen a una nueva familia reunida por la fuerza de la misericordia de Dios y que supera las barreras étnicas y religiosas.

Por otra parte, algunas informaciones parecen apuntar al hecho de que el

leproso ha quedado vinculado a su lugar de origen y a su círculo familiar: Jesús le envía a ofrecer los sacrificios correspondientes por su purificación (Mc 1,44). Este dato parece estar en relación con el grupo de “convertidos sedentarios”, quienes, sin embargo, se distanciaban de esas prácticas judías, ya que, en la visión del Reino de Dios, el amor universal e inclusivo (de pecadores, leprosos, enfermos y hambrientos) es lo central (cf. Mc 12,28-34 y las disputas de Marcos)^[32]. Una vez purificado, el leproso se reintegraría en su familia, que habría recibido, en primer lugar, el testimonio de uno de los signos del Reino. Aunque este dato no aparece en la narración de Mc 1,40-45, el mismo evangelista habla de la casa de un tal “Simón el leproso” (Mc 14,3). Es evidente que era conocido por la enfermedad que había padecido. Sin entrar en la discusión de si este leproso es el mismo al que el evangelista se refiere en el capítulo primero, lo que sí está claro es que ese tal Simón, una vez restablecido, se incorporó al ritmo familiar y que su casa fue lugar de acogida de Jesús.

Estos datos se refuerzan con otra constatación: en algunos relatos, Jesús despide a los sanados enviándolos a la casa (Mc 2,1-12; 5,1-20; 8,22-26). Resulta clara la función que esa despedida tiene como demostración del hecho acaecido. La verificación del milagro se hace en el medio familiar y vecinal del que ha sido sanado. Como ya hemos señalado, sólo en el relato del geraseno se hace explícita la vinculación entre casa y ciudad con el anuncio de la identidad de Jesús como el sanador en quien actúa la misericordia de Dios (Mc 5,19-20). La cuestión es si en los otros tres relatos el envío tradicional que Marcos conserva ha sido reelaborado en función de sus propios intereses con respecto a la casa/familia.

Los tres evangelistas recogen la noticia de que Jesús envía al paralítico a casa (Mc 2,11; Mt 9,6; Lc 5,24)^[33], pero sólo el relato marcano conserva y pone de relieve la mención de la casa al inicio del mismo (Mc 2,1)^[34]. El dicho de Jesús y la curación acontecen en el marco de la casa, el lugar espacial y social donde se ubica la nueva comunidad, y desde allí el paralítico es enviado a su casa. El nexo que vincula ambas casas es la experiencia que el sanado ha tenido de ser curado y haber experimentado el perdón de Dios, es decir, de haber entrado en comunión de vida con Dios^[35]. Marcos cualifica la casa como ámbito de curación y perdón abierto a quienes tienen fe, pero indirectamente también como espacio desde el que salir a otras casas, de

modo que otras familias puedan ser testigos de la actuación salvífica de Dios en Jesús, del rostro de misericordia de Dios que ha aparecido en Jesús. Al volver a casa con su camilla auestas, es plausible que el paralítico contara a los suyos no sólo su curación física, sino también la experiencia de salvación vivida y cómo ha quedado vinculado por medio de ella a una nueva familia^[36]. De hecho, recibe el apelativo de hijo (te, knon), un término que solamente Marcos usa referido a los discípulos (Mc 10,24; cf. Mt 19,23-26; Lc 18,24-27)^[37]. Con su transmisión, la casa del paralítico se abriría a la fe en Jesús. Su narración contribuye a la creación de una comunidad que arraiga y se fundamenta en la experiencia del poder de Dios que se manifiesta en el perdón y en la curación.

De acuerdo con la versión tradicional, Jesús enviaría al ciego de Betsaida a su casa, una información que el evangelista completó con el mandato de no entrar en el pueblo (Mc 8,26)^[38]. La despedida, tal y como ha sido conservada por Marcos, parece subrayar más bien que la curación ha tenido lugar y que el ciego ha recobrado la vista reintegrándose en la vida social sin necesidad de mendigar más en Betsaida^[39]. Marcos ha querido mantener el envío a la casa, un lugar que, sin embargo, en su evangelio está lleno de sentido simbólico y que el evangelista reconfigura completamente como un ámbito de seguimiento^[40]. En la casa, Jesús enseña y se revela a sus discípulos itinerantes (Mc 7,17; 9,28.33; 10,10), pero también al círculo más amplio de seguidores (cf. Mc 2,1-12; 3,20-35).

En estos casos, los enviados a la casa son descritos, de maneras diversas, como personas creyentes, es decir, como miembros de la nueva familia. Por consiguiente, su envío a la casa no es una simple demostración del milagro, sino que, en el conjunto del evangelio de Marcos, es un signo de la pretensión del evangelista de incluir a todos los seguidores de Jesús en la nueva casa/familia y de impulsar el movimiento de integración de las familias en el grupo de seguidores de Jesús, el Hijo de Dios. Las casas de los curados se convertirán en lugares de acogida de los misioneros itinerantes (cf. Mc 6,10-11; 14,3) y en centros de anuncio de la salvación de Dios en Jesús.

2. Memorias en conflicto

En el evangelio de Marcos, la selección e interpretación de las noticias relevantes con respecto a la acción terapéutica de Jesús se han verificado en conflicto con otras memorias colectivas (tradiciones populares, tradiciones negativas sobre los milagros de Jesús). Al entrar en interacción con estas visiones, el evangelista se ha diferenciado de ellas legitimando su propia visión del pasado.

2.1. El evangelista, en diálogo con las tradiciones populares de los milagros

Los sanados no cuentan sin más un hecho prodigioso, sino que anuncian la Buena Nueva en su relato de la curación o exorcismo, y provocan con su relato al seguimiento. Marcos sale al paso, en primer lugar, de las tradiciones populares de los milagros de Jesús, que focalizan su interés en el hecho prodigioso pero no ahondan en la verdadera identidad de Jesús. El evangelista ha interaccionado con ellas corrigiendo algunos aspectos de su transmisión al integrarlas en el marco global de su evangelio y valiéndose de distintos medios para ponerlos al servicio de la revelación del Hijo de Dios, que muere y resucita^[41]. De esta manera, la narración marcana se distancia de otras memorias colectivas sobre las curaciones y los exorcismos de Jesús que acentuaban el hecho portentoso y relegaban la importancia de la fe pospascual en el Mesías. Su reelaboración, no obstante, es de “síntesis” y no “polémica”⁴²^[42].

a) Al narrar la curación, los curados han de predicar (khru,ssw) y no sólo informar de lo que les había acontecido (dihge,omai), lo cual da idea de la intención del evangelista^[43], tal y como hemos explicitado en el punto anterior. La forma adecuada de transmitir los milagros no es simplemente “decir” (ei;ph|j, 1,44; le,gwsin, 7,36) o “dar a conocer” (gnoi/, 5,43) un acontecimiento extraordinario sin más. El secreto mesiánico que, de manera más explícita o velada, aparece en los tres relatos donde se encuentra el verbo khru,ssw (Mc 1,45; 5,20; 7,36) es una estrategia literaria de la que se vale el evangelista para reestructurar las tradiciones populares de milagros, dando forma así a la tradición comunitaria de los milagros. No se trata de narrar un prodigio, sino de contar la obra realizada por Jesús, en la que se apuntan

rasgos de su identidad que se comprenderán plenamente a la luz de su Pascua. En la visión del evangelista, los milagros, en general, y las curaciones, en particular, son hechos en los que se revela el Dios que actúa en Jesús, lo que se confirmaría con la manera en que Marcos trabaja el secreto mesiánico^[44].

El secreto sólo se rompe en aquellos relatos en que aparece khru,ssw, es decir, cuando los transmisores son “predicadores” del Reino^[45]. Ellos han comprendido, de acuerdo con la perspectiva marcana, la identidad del Mesías Siervo y Señor y, por tanto, pueden hablar de aquellos signos que transparentan su identidad mesiánica. Entiendo que la inclusión marcana del término “predicar” explicita y refuerza este aspecto, y vincula la narración de las historias de milagros con el anuncio que salvaguarda la verdadera identidad del Mesías. Su relato remite al resto de la predicación contenida en todo el evangelio y, por tanto, el poder de Jesús no se entendería sin la proclamación de su persecución, sufrimiento y resurrección.

Lo que venimos diciendo se clarifica aún más a la luz del relato de la hija de Jairo (Mc 5,22-24a.35-42), donde el mandato de que nadie sepa lo ocurrido (Mc 5,43) cobra importancia a la luz del contexto de increencia que rodea la casa del jefe de la sinagoga. Los que asisten al duelo dan muestras de su incredulidad y son, por ello, despedidos por Jesús, y, además, no están llamados a conocer el milagro. No serían capaces de descubrir más que un hecho portentoso y no un hecho salvífico en el que el Hijo de Dios se muestra con poder sobre la muerte. No está destinada a ellos la comunicación del milagro que acaba de acontecer. De este modo, Marcos pretendería dejar atrás la creencia popular en los milagros que se distancia de la fe en Jesús, el Hijo muerto y resucitado^[46].

Marcos maneja el secreto mesiánico en los milagros (Mc 1,44; 5,43; 7,36) para expresar que los destinatarios de esta memoria son quienes comprenden que la identidad de Jesús no es simplemente la de un sanador, sino la del Hijo crucificado y resucitado^[47]. La memoria de la praxis curativa de Jesús ha de estar vinculada a la afirmación de que en él actúa el poder de Dios, que se manifiesta en el abajamiento y en la entrega plena de la vida (secreto mesiánico). Quien rechace esto hace inviable que la memoria sanadora de Jesús se perpetúe en obras y en relatos (falta de fe).

b) La palabra que transmiten los sanados/predicadores no se refiere simplemente a un cambio físico, ni tan siquiera espiritual, sino a algo mucho más nuclear: el Reino de Dios se hace presente y cercano en las curaciones y exorcismos de Jesús. Los relatos de milagros son así narración de acontecimientos escatológicos, son signo del Reino de Dios (cf. Lc 11,20; Mt 12,28) que manifiestan la fuerza prodigiosa (du,nameij) de Jesús sobre el mal y todo tipo de enfermedad (Mc 6,2.5.14), y su pleno poder (evxousi,a) sobre los demonios y espíritus impuros (Mc 1,22.27; 3,15). Algunos datos de los relatos de milagros en los que aparece el verbo khru,ssw clarifican la intención del evangelista en este sentido.

De acuerdo con Marcos, el que fue leproso, una vez curado, anuncia la acción de Jesús en él y divulga esa “palabra” (to.n lo,gon: Mc 1,45). Marcos utiliza esta expresión en otros contextos para referirse al anuncio de la Buena Nueva en su conjunto (Mc 2,2; 4,14-20.33), pero, en otros contextos, se refiere a contenidos que formarían parte, en concreto, del mensaje evangélico: el primer anuncio de la pasión (Mc 8,32), la transfiguración (Mc 9,10), la invitación al joven rico de vender todo lo que tiene (Mc 10,22), la palabra de Jesús a sus discípulos en el huerto: “Velad y orad, para que no caigáis en tentación” (Mc 14,39).

Marcos dio un giro al relato, ya que el leproso pasa a ser discípulo y testigo del Evangelio, tal y como queda claro con la inclusión de la expresión h;rxato khru,ssein polla,, “él empezó a proclamar con celo” (Mc 1,45)^[48]. La comprensión del significado de lo,goj en este mismo versículo no puede desvincularse de ese enunciado. Al narrar el hecho de su curación, el leproso está divulgando un signo que hace presente el Reino de Dios, y no simplemente un hecho de curación extraordinario, y está anunciando a Jesús como profeta escatológico (cf. Mt 11,5; Lc 7,22)^[49]. Su narración, calificada como “lógos”, es proclamación de la Buena Nueva. En la conclusión del relato, se deja constancia de que la gente llegaba hasta Jesús de todas partes: el relato del milagro ha provocado que la gente busque a Jesús. La palabra que proclama es, por consiguiente, parte del kerigma.

Ahora bien, esta palabra contenida en el hecho de curación no podrá desvincularse de otra palabra esencial para la comunidad marcana: “Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser

reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días. Hablaba de esto (to.n lo,gon) abiertamente” (Mc 8,31-32). La palabra de Jesús es pascual y, por este motivo, toda palabra predicada en su nombre no puede comprenderse al margen del Hijo entregado hasta la muerte, que ha resucitado.

De manera todavía más explícita, Marcos subraya la tarea misionera de los curados en el relato del geraseno (Mc 5,1-10), quien recibe el encargo de Jesús de contar lo que Dios ha hecho con él, es decir, su misericordia, plasmada en la curación y la transformación personal que ha sufrido, pero también, en las repercusiones socio-económicas y religiosas que conlleva. Marcos completa esta información recibida reforzándola con la inclusión del v. 20, y no reduce el contenido del anuncio al prodigio realizado por Jesús^[50]. La noticia de que el geraseno realiza el encargo de Jesús no está al margen, como afirma Theissen, del “la verdadera intención de Jesús” expresada en el v. 19^[51]. Desde el punto de vista literario, el v. 20 se une al anterior con un kai,, en lugar de un de, que hubiera marcado claramente el tono adversativo, y el cumplimiento del encargo se subraya con el verbo khru,ssein^[52]. La misericordia que el geraseno anuncia es un rasgo de identidad central de la comunidad marcana^[53].

c) En el relato del endemoniado mudo y sordo (Mc 7,31-37), se traduce el término effata con “ábrete” para evitar que se asocie a Jesús con un mago⁵⁴^[54]. Marcos se distancia así de una interpretación milagrosa y espectacular de las acciones de Jesús, propia del contexto helenístico, y que podría reflejar la manera como se transmitieron los milagros en medios populares. La narración de la curación tiene igualmente rango de anuncio misionero (Mc 7,36): la gente, probablemente los mismos familiares o vecinos que le han llevado hasta Jesús (fe,rousin: Mc 7,32), y el mismo sanado: se convierten en testigos de un Jesús en el que reconocen la obra creadora de Dios (Gn 1,31; cf. Eclo 39,16) y a quien descubren como mediador de la salvación mesiánica según Is 35,5-10 (cf. Mc 7,37)^[55]. Éstas son, de hecho, las resonancias en la gente que ha recibido su anuncio.

Para comprender esta afirmación es preciso tomar conciencia de que la aclamación de la gente (Mc 7,37) está inmediatamente después del dato de que ellos han roto el secreto y han dado testimonio de lo vivido. Al introducir

el v. 36 (secreto mesiánico)^[56], el evangelista ha cambiado la conclusión coral (v. 37), propia de los relatos de milagros, en una noticia que apunta a la tarea misionera del sanado y del círculo familiar que le rodea^[57]. Ellos proclaman que Dios actúa en Jesús, que sus obras dan testimonio del Dios creador y que en él ha llegado la salvación mesiánica, y así se refleja en la aclamación del gentío^[58].

Por otra parte, el contenido de la aclamación “todo lo ha hecho bien. Incluso hace oír a los sordos y hablar a los mudos”, vendría a confirmar que su anuncio va más allá de un hecho portentoso. En Marcos, el verbo *evkplh,ssw* describe la reacción de la gente no sólo ante los milagros de Jesús (Mc 2,12; 5,42, 6,51; 10,26), sino también ante su enseñanza (Mc 1,22; 6,2; 10,51; 11,18), vinculando, como es habitual en este evangelista, al Jesús sanador con el maestro, y a ambos, con el misterio de su muerte y resurrección^[59].

Las imágenes escatológicas llevan a que los oyentes del milagro se reafirmen en que la plenitud de Dios se ha hecho presente en Jesús (cf. Mc 1,14). La salvación ha alcanzado a todos los pueblos, y la aclamación es un canto de alegría porque también ellos han sido testigos de la gloria de Dios (cf. Is 35,2)^[60]. Sin embargo, el evangelista interacciona con la memoria de Isaías y, añadiendo el v. 31, que sitúa a Jesús en territorio gentil, afirma que la salvación es universal. Ya no habla del regreso del exilio, sino de que en el ministerio de Jesús la misericordia divina restaura y da vida en plenitud a todos los pueblos^[61].

El relato evoca igualmente la imagen del Dios creador (“todo lo ha hecho bien” (*kalw/j pa,nta pepoi,hken*); cf. LXX Gn 1,31: *ei=den o` Qeo.j ta. pa,nta(o[sa evpoi,hsen(kai. ivdou. kala. li,an*). Pero, además, el texto remite a otras narraciones previas de milagros, al subrayar que todo lo ha hecho bien, utilizando un plural colectivo cuando Jesús ha realizado en ese momento una sola curación^[62]. De manera particular, conecta con aquellos episodios que evocan igualmente al Dios creador. En primer lugar, la tempestad en el mar (Mc 4,35-41) y, en segundo lugar, el relato del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20)^[63]. Con su autoridad, Jesús muestra su poder sobre el mar como signo del caos, de los poderes del mal y la destrucción (cf. Job 41). En su actuación (con rasgos de exorcismo) se refleja,

por tanto, el poder creador de Dios, que ordena el caos y hace brotar la vida (cf. Sal 104,7; 107,23-31)^[64]. De la misma manera, el Jesús exorcista del capítulo 5 se presenta como quien impone su autoridad sobre los espíritus inmundos, que se precipitan en el mar, en el caos. Regresan al lugar que les corresponde, opuesto al ámbito de vida que la actuación de Jesús mismo inaugura para el poseído.

Dar a las narraciones de estos milagros la forma de predicación es fijar su significado en una dirección concreta. El relato conmemora hechos fundantes de la comunidad al vincularlos con la confesión del Hijo, muerto y resucitado, en cuyo rostro se visibiliza la misericordia de Dios y que posibilita ser testigo de la nueva creación en Cristo. Las narraciones son conmemoración del pasado^[65] y contribuyen así a proporcionar estabilidad a la memoria, a reforzar la identidad grupal y a socializar a los nuevos miembros en las fronteras dentro de las cuales la comunidad se entiende a sí misma.

2.2. Interacción con la memoria negativa de los milagros

Además de la memoria popular de las acciones terapéuticas de Jesús, los textos que se refieren a la actividad misionera de los sanados en sus lugares habituales de vida, han dejado constancia de al menos dos grupos en los que la comprensión y transmisión de la praxis sanadora de Jesús habrían entrado en conflicto con la del evangelista. Las referencias aportan datos significativos para conocer cómo estos colectivos tienen sus propias creencias, aspiraciones y objetivos, en oposición a la visión del Reino planteada y vivida por Jesús y el grupo de creyentes. Si a algunos de sus contemporáneos Jesús les sobrecogió por su poder para curar y expulsar demonios, ciertamente a otros les irritó^[66]. Marcos interactúa también con estas memorias, distanciándose de ellas y criticándolas.

a) Los habitantes de Gerasa

Ante el testimonio de los porqueros (avph,ggeilan, “lo contaron en la

ciudad y en los campos”: Mc 5,14), y de los testigos del exorcismo (dihgh,santo, “los testigos les contaron lo ocurrido con el endemoniado y los cerdos”: Mc 5,16), los habitantes de Gerasa decidieron pedir a Jesús que se fuera de su región (Mc 5,17). Para todos ellos la acción de Jesús no es una oferta de salvación, sino una desestabilización del orden establecido y una amenaza de perder sus recursos económicos. Ellos son los que han expulsado al hombre enfermo de la ciudad (Mc 5,1) y se han empeñado en mantenerle lejos (Mc 5,3-4). El gesto de Jesús desenmascara su violencia, las condiciones opresivas e injustas en esa sociedad jerárquica y patriarcal^[67]. Frente al exorcismo de Jesús prefieren mantener sus dinámicas de exclusión (quieren que Jesús se distancie de su territorio: Mc 5,17) y no adentrarse en la lógica de la misericordia (cf. Mc 5,19).

La interacción entre estos tres colectivos produce un relato distorsionado de lo que Jesús ha hecho. Se han situado ante el acontecimiento, lo han contemplado y lo refieren unos a otros desde el miedo, desde sus intereses personales y de grupo. En la perspectiva del relato marcano son, por consiguiente, incapaces de interaccionar con la verdad del hecho. Las evidencias textuales apuntan en esa dirección.

Los porqueros huyeron (e;fugon: Mc 5,14), buscaron la seguridad entre su gente. Ante el exorcismo sólo ven amenazada su subsistencia, sus creencias y sus formas habituales de responder ante quien se desvía de las fronteras sociales. Por su parte, los de Gerasa sintieron miedo (evfobh,qhsan: Mc 5,15), actitud opuesta a la fe que caracteriza a la nueva familia, y rechazaron su proximidad^[68]. El texto lo expresa claramente mediante una oposición espacial: ellos no se mueven de su territorio, mientras Jesús se aleja.

En la memoria marcana del exorcismo, todos ellos prefieren seguir manteniendo las reglas de juego establecidas, aunque sean esclavizantes, antes que dejarse tocar por la radicalidad compasiva del Dios encarnado (Mc 5,17). No se han enterado de lo que realmente ha sucedido ni de quién es ese exorcista. Su identidad permanece oculta para ellos porque han quedado en la periferia del hecho y no se han adentrado en la hondura del rostro del Dios de la misericordia, que se ha aparecido en Jesús. Por el contrario, el que estuvo poseído es el único, como verdadero discípulo, que ha comprendido^[69].

El relato que posiblemente han transmitido del hecho se perpetúa en una

identidad colectiva no liberadora, ajena a la misericordia y a la fe como principios estructurantes de la vida, en el ayer y en su proyección de futuro. La percepción y transmisión de lo sucedido se distancia claramente de la de Jesús y del que estuvo poseído, quienes tienen clara conciencia de que el espíritu impuro ya no tiene posesión sobre el geraseno y de que, por consiguiente, el estigma ha sido anulado. En esta palabra, el narrador nos permite descubrir la comprensión que la comunidad marcana guarda de este exorcismo. De hecho, en Mc 5,18 se usa el participio pasivo en aoristo (daimonisqeí,j) señalando de este modo que el estado que indica ha terminado definitivamente. Este dato contrasta con la manera como sus conciudadanos (testigos y gente del entorno que acude) se refieren al que había sufrido la posesión: para ellos sigue siendo un endemoniado, daimonizo,menon (Mc 5,16)^[70]. El estereotipo está codificado en el nombre y, por consiguiente, parece que los que lo contemplan ahora le siguen adjudicando la misma posición en la escala del honor^[71].

El anuncio del que estuvo poseído parte de la experiencia de la transformación que se ha dado en él, del espacio de vida que la misericordia de Dios en Jesús le ha abierto. Desde su experiencia puede dar testimonio ante una comunidad que sufre, diciéndole que la debilidad no es la última palabra, porque el Dios salvador les sale al encuentro en Jesús^[72]. Ha experimentado al crucificado como el resucitado, y desde ahí aparece como un varón creyente, modelo para la nueva familia, porque ha confiado^[73]. Ayuda con su proclamación a que la comunidad marcana, la nueva familia, redefina su identidad colectiva al reconocerse en esa memoria fundante. El asombro (evqau,mazon: Mc 5,20) que causa su predicación es un indicativo textual de que su narración revela a Dios^[74], y una llamada de atención a reaccionar desde la fe (cf. Mc 6,6: evqau,mazen dia. th.n avpisti,an auvtw/n).

b) Los oponentes de Jesús

En general, las historias de milagros, además de invitar al oyente a preguntarse por la verdadera identidad de Jesús, revelan la amplia oposición que desencadenó su praxis (cf. Mc 8,11-13)^[75]. Frente a los fariseos que reclaman una señal para confirmar que Jesús obra, Marcos interacciona con

estos recuerdos para reafirmar que el Reinado de Dios se hace presente en Jesús, el Hijo de Dios, que actúa con su autoridad.

El evangelio de Marcos no omite la interpretación que escribas y fariseos hicieron de la actividad terapéutica de Jesús, sino que se sirve de ello para afirmar el origen divino de su actuación. En el primer ciclo de controversias, Marcos conserva dos palabras de Jesús en un marco narrativo que habla del poder sanador de Jesús (Mc 2,1-12; 3,1-6). En la primera se afirma el poder divino de Jesús para perdonar pecados y curar, y, en la segunda, se niega toda interpretación reductora del sábado y de la enfermedad. En ambos casos, el apotegma marca la diferencia de la familia de Dios con el judaísmo valiéndose de una palabra que se entiende plenamente en el contexto de una curación.

Es plausible que el paralítico (Mc 2,1-12), al referir su historia, contase la discusión de Jesús con los escribas. En la memoria de la comunidad, la curación del paralítico (Mc 2,1-12) está ligada a la afirmación de la autoridad de Jesús para perdonar los pecados, es decir, a su reivindicación de que actúa con la autoridad de Dios^[76]. Ésta y las demás curaciones legitiman su poder para actuar como Hijo de Dios y son sus credenciales frente a aquellos que pretenden negar el origen divino de su autoridad. Pero, además, la memoria de la comunidad marcana está ligada al reto que Jesús lanza a los escribas. Se dirige a ellos con una pregunta: “¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate, toma tu camilla y anda?” (Mc 2,9). En este desafío, Jesús les está negando el que actúen como agentes de Dios que administran el perdón de Dios de acuerdo con la ley, y pone de manifiesto su incredulidad y la dureza de sus corazones^[77].

Todos estos elementos formarían parte de la narración del paralítico en medio de los suyos, mientras los escribas se afirmarían en el relato de que Jesús era un blasfemo, acusación que finalmente le llevará a la muerte (Mc 14,64).

La comunidad marcana guardó igualmente las críticas que los adversarios de Jesús hicieron de sus exorcismos (Mc 3,22-30). En un juego de poder con sus oponentes, Jesús rechaza que le descalifiquen diciendo (“decían”, e;legon: v. 22) que está poseído y que sus exorcismos son realizados con la autoridad y el poder del príncipe de los demonios (Mc 3, 22-30)^[78]. En la

acusación y la respuesta se manifiestan la tensión y el conflicto que generaron los exorcismos de Jesús, y la afirmación explícita de que son signos del Reino y manifestación del poder de Dios que vence el mal. Al responder a la acusación que le hacen (“él, llamándoles junto a sí, les decía en parábolas”: v. 23), Jesús sale al paso de la intención de sus oponentes que quieren neutralizar una actividad que él considera central en su ministerio. La acusación de estar poseído termina con la respuesta de Jesús y no hay ninguna réplica de los escribas. Por tanto, para la comunidad marcana el desafío ha concluido con un incremento del honor de Jesús, lo contrario de lo que sus adversarios pretendían. Pero, además, con su autoridad, Jesús legitima la praxis de sus discípulos, con la que transmiten la memoria “peligrosa” de Jesús que desestabiliza los poderes establecidos.

Conclusiones

Los relatos de curación estudiados nos proveen algunas informaciones esenciales para comprender la relevancia que los seguidores sedentarios adquirieron en la comunidad marcana. En algunos casos, el trabajo redaccional del evangelista pone de manifiesto el interés por reforzar un tipo de discipulado no ligado necesariamente a la itinerancia, y esencial, en ese momento, en el desarrollo del movimiento cristiano. Algunos sanados siguieron a Jesús manteniendo los vínculos familiares y ofrecieron la narración de su curación como Palabra que anunciaba la identidad del Mesías Siervo y Señor.

El evangelista interacciona con las representaciones recibidas del pasado eligiendo, ordenando e interpretando lo que es relevante y significativo para su presente. De manera particular, entra en diálogo con la memoria popular de los milagros y ofrece a sus oyentes una redacción discipular de los milagros informalmente controlada en el seno de la comunidad marcana. Ya en la primera parte de su obra, Marcos aporta datos para comprender que las historias de milagros no son simplemente el recuerdo de un taumaturgo que obra curaciones y exorcismos asombrosos, sino memoria del Hijo de Dios, que actúa con su poder creador y misericordioso, abriendo el camino de la salvación a todos los pueblos. Ciertamente, todo el evangelio mira al encuentro con el Cristo pascual, pero las narraciones de milagros son

calificadas como un medio que, si es transmitido adecuadamente, contribuye a que los oyentes se aproximen al descubrimiento del Crucificado/Resucitado.

Las narraciones del leproso, del endemoniado de Gerasa y del tartamudo sordo son calificadas por el evangelista como “predicación” (khru,ssw), otorgando a sus relatos una importancia misionera, como las enseñanzas de Jesús mismo y de los discípulos itinerantes. La “palabra” que pronuncian es Evangelio en medio de las comunidades locales a las que pertenecen y en las que habitan. Ellos transmiten la memoria sanadora de Jesús y contribuyen con su relato, según Marcos, a que otros hombres y mujeres se encaminen al conocimiento del verdadero rostro de Dios en Jesús.

De manera particular, el geraseno recibe el encargo directo de Jesús de anunciar y predicar la salvación con la que ha sido regalado. La aportación marcana a este relato resalta este aspecto, además de subrayar cómo Jesús ha actuado con el poder de Dios, que se manifiesta como misericordia dirigida a los hombres y mujeres que están en los márgenes socio-religiosos. Por su parte, el endemoniado mudo y sordo anuncia en su relato, además, que Jesús es el mediador de la salvación mesiánica a todos los pueblos y que en él actúa el poder creador de Dios. La palabra proclamada por el leproso no puede separarse de otra palabra esencial para la comunidad marcana, el anuncio del Hijo entregado que ha resucitado. De acuerdo con la perspectiva del evangelista, los tres han comprendido realmente la identidad de este sanador y por ello en estos relatos se rompe el secreto mesiánico: Jesús es el Hijo de Dios, el Crucificado y el Resucitado.

Las intervenciones redaccionales de Marcos en el relato del paralítico ponen, además, de manifiesto que la casa, el lugar por excelencia de la comunidad marcana, es el ámbito en el que se anuncia la liberación de los males físicos, pero, sobre todo, el perdón de los pecados. El paralítico, tratado como discípulo por Marcos, contribuye con su relato a fundamentar la experiencia de una comunidad que arraiga y se sostiene en las sendas del discipulado en la experiencia del poder de Dios en el perdón y en la curación.

Por último, Marcos interacciona con las memorias negativas de las curaciones y exorcismos. Al hacerlo, afirma la memoria y la identidad

colectiva de su grupo, al margen y en conflicto con otras memorias que tejen una identidad basada en la exclusión y no en la misericordia; en la seguridad y la estabilidad económica y no en la gratuidad. La comunidad de Marcos cree en el poder divino de Jesús para perdonar y curar y niega que en él actúe el poder del príncipe de los demonios.

Marcos ha reelaborado los recuerdos sobre las curaciones y exorcismos de Jesús, y los datos aportados apuntan a que los encuentros terapéuticos y la consiguiente narración del hecho habrían contribuido igualmente a resignificar el espacio de la casa como espacio de seguimiento y como ámbito esencial para el crecimiento del movimiento cristiano. En estos relatos se ofrece a quienes siguen a Jesús una nueva identidad como miembros de una nueva familia y de una nueva casa que camina tras las huellas del Siervo y el Señor.

¹ Utilizo el término en el sentido de Halvor Moxnes, Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios, Verbo Divino, Estella 2005, p. 202: “Para el Reino prefiero usar el término ‘lugar imaginado’, con el fin de indicar que puede ser no sólo “imaginario”, sino también una visión de cómo un lugar real podría ser imaginado de forma diferente”.

² Cf. Alessandro Cavalli, “Lineamenti de una sociologia della memoria”, en P. Jedlowski – M. Rampazi (eds.), Il senso del passato, Angeli, Milán 1991, p. 34. Es muy iluminador el estudio de G. Namer, Mémoire et société, Méridiens Klincksieck, 1987, una relectura de la obra de M. Halbwachs sobre la memoria colectiva. F. Rivas, “Los obispos como cuadros sociales dominantes de la memoria cristiana en Ignacio de Antioquía”, XX Siglos 56 (2006) 5-12, ha estudiado recientemente la función de los obispos como “depositarios privilegiados del ‘capital simbólico’ del cristianismo”.

³ Según I. Broer, “avgge,llw” en DENT I (1996) 38, el uso de avpagge,llw en Mt 11,4 “apenas puede diferenciarse de euvaggeli,zomai en 1 Jn 1,2.3 (cf. también Hch 26,20; 17,30)”.

⁴ La expresión es un añadido redaccional mateano que no aparece en el paralelo lucano (Lc 7,18-23) y que sintetiza la información dada en Mt 5–9, de manera especial los capítulos 8–9. Cf. U. Luz, El evangelio según san Mateo, Sígueme, Salamanca 2001, p. 232.

⁵ Este vocablo se encuentra en Mc 1,22.27; 2,10; 3,15; 6,7; 11,28.29.33; 13,34.

⁶ Cf. R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, Paideia, Brescia 1977, p. 215

7 Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*. Mc 1-8,26, vol. I, Sígueme, Salamanca 1986, p. 93.

8 Cf. P. J. Achtemeier, “The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae”, *JBL* 91 (1972) 220; G. P. Corrington, *The ‘Divine Man’: His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*, Peter Lang, Nueva York 1986, p. 266.

9 El título *dida,skaloj* (Mc 4,38; 5,35) aparece dos veces en el contexto inmediato de Mc 5,24b-34. El verbo *dida,skw* se encuentra vinculado, además, con otros dos pasajes de milagros: Mc 1,21-28; 6,1-6a, y con *khru,ssw* en Mc 1,35-39; 1,40-45; 3,13-19; 5,1-20; 6,12; 7,31-37. Jesús defiende su honor cuando se expresa diciendo *avmh.n le,gw u`mi/n*: Mc 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23; 12,43; 13,30; 14,9.18.25.30.

10 Según R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Bellarmin – Éditions du Cerf, Montreal-París 1986, p. 156, “la *Dunamis* qui agit en Jésus, répond au thème de l’*eksousia* ou pouvoir de salut que possède Jésus sur la maladie et les démons: un pouvoir qu’il délègue aux Doctes, dans un texte où se trouvent associés les deux termes de *eksousia* et de *dunamis* (Lc 9,1-12)”.

11 En contra de J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, I, p. 240, que entiende que al añadir el v. 20 el evangelista “mantiene la preocupación por la reintegración del excluido, pero la orden de comunicar lo sucedido a los familiares del sanado se convierte en una forma especial del mandato de guardar silencio”.

12 Cf. E. Estévez, “Significado de *splagcni,zomai* en el NT”, *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 511-541.

13 Cf. E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971, p. 121.

14 De esta manera podría resolverse la aparente contradicción entre la información de los v. 17 (*premarcano*) y 20, notada por distintos autores.

15 Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, I, pp. 161.276-277.

16 Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, I, p. 51. Para L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, KBW, Stuttgart 1974, pp. 330-331, habla a favor de la redacción el hecho de que nada en el contexto prepara la entrada en la casa de los vv. 28-29. Por el contrario, R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1993, pp. 500-501, señala que la itinerancia de Jesús provee ya ese contexto. Además, considera que la mención de la casa en estos versículos es tradicional, puesto que en la segunda parte de su evangelio Marcos se centra en el

ministerio público de Jesús, mientras que en la primera parte de su obra sitúa a Jesús y sus discípulos frecuentemente en privado (1,16-20.29-31.35-38; 3,13-19; 4,10-20.34.35-41; 6,6b-11.45-52; 7,17-23; 8,14-21). Según este autor, entonces, difícilmente Marcos se habría propuesto situar a Jesús en un ámbito privado cuando Jesús ha empezado a anunciar su muerte y resurrección.

17 D. B. Peabody, *Mark as Composer*, Mercer University Press, Macon 1987, pp. 139-140.

18 Cf. E. Best, *Disciples and Discipleship*. *Studies in the Gospel According to Mark*, T&T Clark, Edimburgo 1986, p. 184. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, I, p. 191. Como afirma S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 116, “rhetorically, the privacy motif functions as an invitation to the reader to share the privileged intimacy of the selected addressess. It also heightens the tension surrounding Jesus’ word”.

19 Los discípulos forman parte de esa generación incrédula. Ellos no han podido expulsar al demonio porque todavía no han hecho suyo el camino de entrega de Jesús.

20 S. Guijarro, *Jesús y los primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 23-24.

21 Me parece plausible la idea que sostiene Theissen de que los misioneros itinerantes eran los que realizaban los milagros y que probablemente ellos no se encargaban directamente de contar las historias de curaciones y exorcismos. Cf. G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, T&T Clark, Edimburgo 1983, pp. 259-264.

22 Lucas la conserva en el episodio del endemoniado de Gerasa (Lc 8,26-39). Mateo, en cambio, adjudica a los dos ciegos, una vez curados, la tarea de “divulgar su fama” (diefh,misan auvto.n: Mt 9,31) debilitando con el verbo elegido la función adjudicada por Marcos a los tres sanados.

23 Mc 1,14-15 habla de proclamar el Evangelio y, en la primera parte de su narración, Marcos indica al lector que las acciones y las palabras de Jesús son euvagge,lion. Cf. G. Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Verbo Divino, Estella 2002, p. 23.

24 En este sentido, no estoy de acuerdo con aquellos autores que consideran que el uso de khru,ssw en el relato del geraseno es una excepción que se explica únicamente como fruto de la teología de Marcos sobre los gentiles como el nuevo pueblo de Dios. E. Best, *Disciples and Discipleship*, p. 182; K. Tagawa, *Miracles et Évangile*, Press Universitaires de France, París 1966, pp. 168-172.

25 Un verbo característico de la redacción marcana. Cf. E. J. Pryke, *Redactional Style in the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, p. 137.

26 Así lo demuestra en su estudio D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

27 “Los adverbios *polu*, y *polla*.... expresan a su vez una diversificación del sentido de mucho hasta llegar a los matices de celosamente, vehementemente, apasionadamente”. Cf. G. Nebe, “*po,luj(pollh,(polu,*”, en *DENT II*, 1.066.

28 R. H. Gundry, *Mark*, p. 385. El uso absoluto de *khru,ssein* es característico de Marcos (Mc 1,38.39.45; 3,14).

29 Cf. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, I, p. 347.

30 Marcos ha presentado a las multitudes de Idumea, Tiro y Sidón en pos de Jesús (Mc 3,7-12). Además, Jesús cruza el mar varias veces y se mueve en territorio gentil, aunque es expulsado de la Decápolis después de liberar a un endemoniado (Mc 5,1-20); cura a la hija de una sirofenicia (Mc 7,24-30) después de la discusión sobre lo puro y lo impuro, y, citando a Isaías (56,7), recuerda que el templo es casa de oración para todos los gentiles (Mc 11,17); y en la cruz un pagano lo confiesa como Hijo de Dios (Mc 15,39). Cf. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 210-211.

31 El v. 19 deja claro que Jesús no le concedió vincularse al grupo de seguidores itinerantes

32 G. Theissen, *La redacción de los evangelios*, p. 44.

33 *u]page eivj to.n oi=ko,n sou* (Mc 2,11; Mt 9,6, que añade además “él se levantó y se fue a su casa” (v. 7), y *poreu,ou to.n oi=ko,n sou* (Lc 5,24).

34 En el relato de Mateo, la escena ni tan siquiera se verifica en la casa, y en el de Lucas se da por supuesta, pero no se nombra.

35 K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Kösel, Múnich 1970, p. 79.

36 Estamos ante un relato de curación apotegmático en el que se vincula la palabra de perdón con la de curación.

37 Cf. Mc 10,24.26s, versículos que podrían deberse a la mano de Marcos (vocabulario y contenido). Cf. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*. Mc 8,27-16,20, II, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 97-98.

38 No estamos ante una variante del secreto mesiánico, ya que en ningún otro caso el envío a la casa va acompañado de la imposición de silencio al que ha sido curado (cf. 2,11; 5,19-20; 7,29-30).

39 R. H. Gundry, *Mark*, p. 421.

40 En este sentido, aparece, por ejemplo, en una homilía de san Jerónimo sobre el evangelio de Marcos –y, eso sí, marcando ampliamente las distancias con el judaísmo–: “el ciego es sacado de la casa de los judíos, de la aldea de los judíos, de la ley de los judíos, de la letra de los judíos, de las tradiciones de los judíos. El que no había podido ser sanando en la ley, es sanado en la gracia del Evangelio, y se le dice: Vuelve a tu casa, no a esta casa, que piensas, de donde saliste, sino a la casa de donde fue también Abraham. Ya que Abraham es el padre de los creyentes. ‘Abraham vio mi día y se alegró’. Vuelve a tu casa, esto es, a la Iglesia... Verás, por tanto, que la casa de Dios es la Iglesia. Por ello se le dice al ciego: Ve a tu casa, es decir, a la casa de la fe, es decir, a la Iglesia, y no vuelvas a la aldea de los judíos” (Homilías al evangelio de Marcos, V. Traducción tomada de san Jerónimo, *Comentario al evangelio de san Marcos*, traducción de Joaquín Pascual Torró. Introducción y notas de Fernando Guerrero Martínez, Ciudad Nueva, Madrid 1998, pp. 63-64).

41 “Marcos sabía que las historias taumatúrgicas eran una cierta adaptación a la creencia general en los milagros. Reintegra textos de estas tradiciones en el caudal narrativo de la comunidad, pero los combina con la decisión de seguimiento de Jesús, incluida la pasión. Esta decisión es ajena a esas historias que se narraban y se fraguaban en otros círculos” (G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, p. 340).

42 Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1964, pp. 372s; Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1997, p. 118

43 El verbo *dihge,omai* aparece sólo dos veces en Marcos: 5,16 (el reporte de los testigos del exorcismo de Gerasa) y 9,9 (cuando Jesús les dice a los discípulos testigos de su transfiguración que no se la refieran a nadie). Por otra parte, el verbo *khru,ssw* es un término central que expresa la proclamación del Evangelio en todo el Nuevo Testamento, al igual que *euvaggeli,zomai* y *marture,w*. Cf. Michael Green, *Evangelism in the Early Church*, W. B. Eerdmans, Gran Rapids 1970, pp. 48-77.

44 Como afirma G. Theissen, *The Miracle Stories*, p. 221, “Besides, the secrecy motif comes from the miracle stories themselves; secrecy belongs to miracles, gives them a particular emphasis. Insofar as secrecy belongs to revelation it is an indication that revelation is taking place at this point”.

45 No se rompe, sin embargo, en Mc 5,43, ya que el relato subraya la falta de comprensión de los que están en la casa del jefe de la sinagoga.

46 La inserción marcana de Pedro, Santiago y Juan, testigos de la resurrección, avalaría esta afirmación (cf. Mc 9,9).

47 Cf. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, I, p. 197; H. Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel*, T&T Clark, Edimburgo 1990, pp. 144-168.

48 Ni Mateo ni Lucas dan este carácter misionero al leproso. En el evangelio de Marcos, el leproso es el primer misionero. Cf. G. M. de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Cerf, París 1968, p. 68.

49 Me inclino, por consiguiente, por considerar que esta "palabra" que el leproso predica, y que es ciertamente su curación, es "buena noticia", aunque creo que Marcos en este texto no la utiliza en el mismo sentido que en 2,2 o en 4,14-20, como piensa, en cambio, R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, Word Books, Dallas 1989, p. 77. Me distancio igualmente de la opinión de R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, p. 247, que considera que el leproso simplemente narra el acontecimiento que ha vivido, sin calificarlo más, mientras que lo,goj en Mc 2,2 es un término técnico para definir la proclamación de los primeros cristianos y la predicación misionera (p. 257)

50 En este sentido, me distancio de la opinión de G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1997, p. 116, para quien "la interpretación religiosa pasa aquí a un segundo plano. El verbo khru,ssein la evoca, pero quizá no dice más de lo que avpagge,lein en 5,14 (y 5,19)"

51 Cf. G. Theissen, *Colorido local*, p. 116.

52 Cf. T. A. Burkill, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Cornell University Press, Nueva York 1963, p. 91.

53 En este sentido afirma E. K. Broadhead, *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, p. 114: "The most desperate member of that region becomes a disciple of Jesus and then preaches throughout the land. Thus, the creative power of God is at work in Jesus to drive back the chaos and the uncleanness in order to create a community of mercy and faith. Miracle stories are the formal elements from which this larger narrative strategy operates".

[54](#) Cf. E. K. Broadhead, *Teaching with Authority*, p. 133.

[55](#) Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, I, p. 347; R. A. Guelich, *Mark*, 1-8:26, pp. 395-396.

[56](#) Ven este versículo como marcano U. Luz, *The Messianic Secret*, Tuckett, Londres 1983, p. 79, y K. Tagawa, *Miracles et Evangile*, Press Universitaires de France, París 1966, p. 166

[57](#) Esta interpretación estaría en la línea de los añadidos redaccionales de Mc 5,20 y 1,45, que acentúan la tarea misionera de los sanados y su papel en la incorporación de los seguidores sedentarios al movimiento cristiano. Así lo ve igualmente J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, I, p. 240, con respecto a Mc 5,20.

[58](#) Según R. H. Gundry, *Mark*, p. 385, el v. 37 es enfático: 1) la anticipación de u`perperissw/j al verbo y su fuerte significado; 2) el uso del imperfecto en evxeph,ssonto; 3) el término pa,nta precede al verbo, además de tratarse de un plural colectivo; 4) la posición en primer lugar de kalw/j; 5) el tiempo perfecto de pepoi,hken que indica que la acción ha concluido; 6) el tiempo presente de poiei/ que habla de toda la actividad de Jesús; 7) el plural de tou.j kwfou.j y tou.j avla,louj, que lleva al lector a ver en esta curación un ejemplo de otras muchas (cf. Is 29,18-19; 32,3-4; 35,5-6; Sab 10,21); 8) la asonancia existente entre avla,louj y lalei/n.

[59](#) R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, 1980, p. 109.

[60](#) Cf. L. Alonso Schoekel – J. L. Sicre, *Profetas. Comentario*, I, Cristiandad, Madrid 1980, pp. 248-249

[61](#) Cf. E. K. Broadhead, *Teaching with Authority*, p. 134. Referido a este pasaje, A. Yabro Collins, “Mysteries in the Gospel of Mark”, en D. Hellholm – H. Moxnes – T. Karlsen Seim (eds.), *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity. Positions and Strategies*, Scandinavian University Press, Oslo 1995, p. 15, afirma: “The intertextual relationship with Jeremiah suggests that the mighty deeds of Jesus, healing deafness and blindness and multiplying the loaves, are analogous to God’s victory over Sea”.

[62](#) El término pa,nta, situado antes del verbo, enfatiza que todas las acciones de Jesús reflejan la obra del Dios creador y salvador.

[63](#) La imagen del Dios creador aparece también en la curación del hombre con la mano seca. Allí no hay ningún gesto, ni ninguna acción especial. Jesús cura y crea una situación nueva exclusivamente por

medio de la palabra (cf. Gn 1).

64 Cf. E. K. Broadhead, *Teaching with Authority*, p. 95; R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, p. 434.

65 A. Kirk, “Social and Cultural Memory”, en A. Kirk – T. Thatcher, *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*, Semeia Studies 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, pp. 7-10

66 Cf. G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico*, p. 318.

67 La situación sociopolítica de Palestina en tiempos de Jesús fue lo suficientemente conflictiva como para que constituyera un ámbito propicio donde las posesiones y las acusaciones de hechicería y magia fueran muy abundantes, como resultado de la presión que se ejercía sobre los individuos, hombres y mujeres (estas últimas sufrían, además, las tensiones propias del mundo familiar). Las posesiones pueden responder igualmente a situaciones muy críticas, aumentadas por la regulación y las presiones políticas y económicas sobre las aldeas. Cf. C. Bernabé, “La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural”, en R. Aguirre Monasterio (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002, p. 104; E. Estévez, “Exorcismos, desviación y exclusión. Una visión desde el Nuevo Testamento”, en J. L. Martínez (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, Universidad Pontificia Comillas – Fundación Prom, Madrid 2005, pp. 183-212; S. Guijarro, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales”, *EstBib* 58 (2000) 67; P. W. Hollenbach, “Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study”, *The Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981) 561-588.

68 En el contexto inmediatamente anterior encontramos la vinculación explícita entre temor y falta de fe (Mc 4,40: “¿Por qué tenéis miedo (deiloi,)? ¿Aún no tenéis fe (pi,stin)?”

69 Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, p. 240.

70 El participio sustantivado ha llegado a ser igual al nombre propio incluso después de la curación.

71 Cf. B. Malina – Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996, pp. 148-149. Son especialmente significativos al respecto los resultados de una investigación sociológica de Albert J. Reiss, Jr., “The Social Integration of Queers and Peers”, *Social Problems* 9 (1961) 102-120, recogidos por H. S. Becker, *Los extraños*, p. 43: “Ray ha demostrado, en el caso de los adictos a las drogas, cuán difícil puede ser invertir un ciclo de desviación. Señala que los adictos a las drogas con frecuencia intentan curarse y que la motivación subyacente a estos intentos es un esfuerzo para demostrar a los no adictos

cuya opinión respetan, que no son realmente tan malos como se piensa que son. Al abandonar con éxito su hábito, se encuentran, con gran consternación, que la gente les sigue tratando como si fueran adictos (basándose aparentemente en la premisa de que “el que es pichicatero una vez, lo es para siempre”).

[72](#) La experiencia de fe de la mujer con flujo de sangre irregular es igualmente modelo de fe para la comunidad marcana. Cf. E. Estévez, *El poder de una mujer creyente*, Verbo Divino, Estella 2003, 423-429.

[73](#) H. Balz, “fobe,omai”, en DENT, vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1970. Por el contrario, el poder de Dios nada puede frente a los que se cierran a él, como los de Gerasa. Cf. R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 278.

[74](#) Cf. F. Annen, “qau,mazw”, DENT, vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, p. 1.835

[75](#) Cf. E. K. Broadhead, *Teaching with Authority*, p. 206; G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico*, p. 338.

[76](#) Tema que, por otra parte, es característico de todo el evangelio y que se refleja muy bien en el primer ciclo de controversias del evangelio de Marcos (2,1–3,6)

[77](#) Así aparece igualmente en el relato de Mc 3,1-6, en el que nos encontramos de nuevo con una palabra de Jesús situada en un marco narrativo que habla del poder sanador de Jesús.

[78](#) Cf. J. D. Kingsbury, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, El Almendro, Córdoba 1991, p. 99

Pablo y las dificultades de los seguidores de Cristo en la ciudad de Roma^[1]

David Álvarez Cineira

Profesor de Sagrada Escritura

Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid)

La carta de Pablo a los Romanos es el primer documento que menciona la existencia de seguidores de Jesús en la capital del Imperio. Cuando escribe la carta, aún no había visitado Roma, pero está informado de los problemas existentes gracias al contacto con antiguos colaboradores (Rom 16). En este escrito, no pretende hacer una descripción detallada de la situación en la que se encontraban esas comunidades. Sus destinatarios la conocían mejor que él.

El objetivo de la epístola a los Romanos era múltiple. Los problemas de esa comunidad tuvieron su importancia. Lo que dice Pablo en 14,1–15,13 es demasiado específico como para considerarlo una parénesis general sin ninguna aplicación directa a la comunidad de Roma. El apóstol escribió la carta para corregir la indiferencia de los cristianos de etnia gentil, incluso su arrogancia frente a la minoría de procedencia judía, al mismo tiempo que para mostrar a estos últimos que no debían insistir en la ley como un factor normativo en la Iglesia. Philip F. Esler^[2] cree que Pablo afronta en esta carta la cuestión de cómo unir y mantener unidos^[3] a dos subgrupos de un mismo movimiento más amplio, que se encuentran en un estado de tensión e incluso de conflicto entre sí, lo que plantea el asunto de los fenómenos intragrupales y el papel del líder para conseguir la unión. Por tanto, podemos vislumbrar

algunos aspectos conflictivos de dicha comunidad, los cuales vamos a exponer brevemente.

1. El conflicto interno cristiano (Rom 14,1–15,13)

Aunque Pablo no usa en su carta la palabra *h` kri,sij*, el campo semántico de dicho término impregna los capítulos 14,1–15,13 (*h` dia,krisij*; *kri,nw*; *diakri,nw*; *katakri,nw*). La situación conflictiva dentro de las comunidades romanas y la formación de ciertos frentes antagónicos parecen claros en la oposición de las expresiones *h` mei/j oi` dunatoi*, (Rom 15,1) y *oi` avdunatoi*, (Rom 15,1; 14,2ab; 14,3). Además, la extensa exhortación a la mutua aceptación (14,1; 15,7) dirigida expresamente a los dos grupos, hace suponer la existencia de posturas confrontadas. Hay varias cuestiones que se plantean en relación con 14,1–15,13 destinadas tal vez a permanecer sin resolver. La primera cuestión es si Pablo se refiere a problemas reales de las comunidades de Roma. El segundo aspecto es determinar el problema que causaba los conflictos. Finalmente, se tratará de analizar la identidad de “los débiles en la fe” y “los fuertes”. La función retórico-literaria de Rom 14–15 puede ayudar a descubrir el contexto histórico de las tensiones.

1.1. Situación real o hipotética en Rom 14,1–15,13

La cuestión es si Pablo está presentando una situación hipotética, a modo de ejemplo, o si tiene en mente situaciones concretas de las comunidades romanas^[4]. En la historia de la investigación de estos capítulos se han discutido diversas alternativas. Rom 14s sería: a) una parénesis general dedicada a un problema que podría surgir en cualquier comunidad^[5]; b) una relectura de 1 Cor 8–10 sin relación a una situación específica; c) la reacción paulina a una situación real en Roma que estaba afectando al movimiento cristiano^[6].

Llaman la atención los paralelismos existentes a nivel semántico y argumentativo entre nuestro pasaje y 1 Cor 8,1–10,33^[7]. Estas conexiones han hecho que diversos autores consideren la exhortación a los Romanos como una relectura de 1 Cor y, por tanto, sin relevancia para el conocimiento

de la situación de la comunidad de Roma. Sin embargo, las diferencias existentes entre las dos secciones son más notables que las semejanzas. Aunque Rom pudo haber reelaborado material de 1 Cor 8–10 y haberlo aplicado a una nueva coyuntura, el texto refleja circunstancias particulares de las comunidades cristianas romanas. La extensión que Pablo dedica a esta problemática y el lugar relevante del pasaje al final de la sección son elementos que hablan a favor de la tesis de que el pasaje responde a una situación histórica. Por eso, la mayor parte de los exégetas considera que, a la hora de redactar Rom 14s, Pablo tenía en mente un conflicto concreto que causaba problemas en esas comunidades^[8]. El apóstol estaba informado sobre la situación y decidió intervenir.

1.2. Los problemas afrontados – Naturaleza de la situación

¿Qué problemas internos intenta solucionar Pablo? El apóstol indica en Rom 14,5 que algunos miembros de la comunidad, sin lugar a dudas los “débiles”, concedían especial importancia a ciertos días (14,5), mientras que los “fuertes” consideraban que todos los días de la semana eran iguales. Aunque también es posible que Pablo incluya la observancia de varias fiestas judías, el texto hace referencia primaria al cumplimiento del precepto sabático^[9]. Pero la carta no transmite más información para esclarecer la problemática concreta. Sólo menciona el tema brevemente en 14,5-6a, y no vuelve a tocar la cuestión en el resto de la sección. Dada la brevedad que dedica a este asunto, es posible que no fuera una cuestión tan significativa^[10]. Además, parece que Pablo no ofrece ninguna solución, por lo que la observancia del sábado podría incluir el descanso o el encendido de las velas en sábado, más que la participación asidua en los servicios religiosos de las sinagogas. Este último asunto sí habría producido más malestar y división dentro de la comunidad a causa de la lealtad dividida.

El tema fundamental que causa división y conflicto en las comunidades cristianas de Roma son las leyes alimenticias judías. Las disensiones hacen referencia a los escrúpulos religiosos a la hora de consumir ciertos alimentos (14,14.20). Probablemente, surgió en Roma un conflicto a causa de que algunos (los “débiles”) no comían carne (14,2), mientras que otros (los

“fuertes”) comían de todo. Según Rom 14,21, este “todo” hace referencia presumiblemente a la carne y al vino.

El trasfondo de la actitud de los “débiles” no hay que buscarlo en la cultura o en la filosofía griega (neopitagóricos), ni en los movimientos gnósticos^[11], ni en las tradiciones alimenticias de sectas menores judías (ebionitas). Las investigaciones de N. Schneider y de otros estudiosos llevan a la conclusión de que únicamente la religiosidad de la Torá judía en la diáspora ofrece suficientes puntos análogos sobre la preocupación por la pureza como para comprender la actitud sobria respecto a los productos alimenticios de los “débiles” romanos. Para éstos, el consumo de carne constituía un problema. La abstención de la carne y del vino no es exigida por la ley mosaica, ni ésta invita al vegetarianismo. La ley mosaica prohibía comer carne de cerdo. Pero los judíos escrupulosos evitarían todo tipo de carne en ambientes donde no estaban seguros de que la carne se había preparado conforme a las prescripciones rituales judías. Existen otros casos de judíos de la diáspora que evitaban comer carne y beber vino por la preocupación de que los alimentos preparados por los gentiles no fueran puros (Jdt 10,5; 12,1-2; Add Esth 14,17; 2 Mac 5,27; Dn 1,8-16; Josefo, Vita 13-16).

Estos ejemplos aducidos pueden ofrecernos algunas pistas sobre el contexto de las divisiones en la comunidad cristiana de Roma. La cuestión que Pablo trata no tiene como objeto lo que los cristianos romanos comían y bebían en sus propias casas^[12]. Eso hubiera constituido una cuestión privada y no hubiera sido motivo de división o escándalo dentro de la comunidad. Más bien, se trataba de lo que comían y bebían cuando se reunían en comunidades mixtas. Estaba en juego el tema de la comensalidad. Cuando las comunidades cristianas romanas se reunían para las comidas y para celebrar la eucaristía, la situación en la mente de algunos, los débiles, era análoga a la que experimentaba un judío cuando era invitado a comer en casa de un gentil. Los débiles consideraban que los alimentos de estas reuniones comunitarias debían ser ritualmente puros. La carne de cerdo sería la más común en estas reuniones, dado que era la única carne que la mayor parte de la población de la antigua Roma se podía permitir el lujo de consumir. La abstinencia judía de la carne de cerdo era conocida y ridiculizada por los autores romanos^[13]. En el contexto de Rom 14s, esto significa que quienes podían consumir carne

(dunatoi,) constituían un verdadero skandalon para los débiles abstinentes. También el vino planteaba dificultades por la connotación y el significado sacral (libationes) que tenía en los cultos paganos.

En Rom 14s, Pablo afronta tensiones provocadas por las prescripciones alimenticias. El conflicto repercutía en las relaciones cotidianas de los cristianos. Dichas confrontaciones entre débiles y fuertes tendrían lugar sobre todo en las celebraciones comunitarias. Los escrúpulos de los débiles les impedían participar en las reuniones comunitarias que incluían una comida común. “Precisamente, con ese motivo, los débiles tendrían dificultad para practicar una comunidad plena con sus hermanos, ya que la mesa compartida también estaba compuesta de alimentos impuros. No habían roto con la comunidad; sin embargo, en las comidas se habían limitado a los alimentos vegetarianos, lo que les ocasionaba el desprecio y la burla de sus hermanos los “fuertes”^[14]. Confrontado con la práctica habitual del fuerte, el débil podía enzarzarse en discusiones poco edificantes, transigir e ignorar su fe personal comiendo lo que para él era impuro, o dejar de frecuentar las reuniones comunitarias. La primera opción sería destructiva para la Iglesia; la segunda constituiría un pecado, y la tercera alternativa llevaría a la destrucción espiritual de la persona débil en la fe.

En base al respeto mutuo, Pablo ofrece en 14,13-23 una solución concreta. Comienza pidiendo que los creyentes no deben continuar juzgándose unos a otros, ni deben colocar piedras de tropiezo. Si el alimento y la bebida que algunos creyentes consideran impuros se convierten en piedra de tropiezo, entonces no deben servirse en las reuniones comunitarias. El bien de los débiles es más importante que la defensa de los axiomas “nada hay impuro” (v. 14) y “todas las cosas son puras” (v. 20). El Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo (Rom 14,17). Por tanto, deben buscar la paz y la edificación mutua. Según Pablo, es responsabilidad del fuerte modificar su actitud para asegurar que el débil se sienta acogido en las asambleas. ¿Qué es lo que realmente estaba en juego para Pablo en estos capítulos? El punto central del pasaje no es la discusión sobre la pureza religiosa; ésta está descartada con el axioma “nada hay de suyo impuro, a no ser para el que juzga que algo es impuro” (14,14), sino asegurar que el débil en la fe es aceptado por el fuerte (14,1; 15,1.7).

1.3. La identificación de los fuertes y los débiles

Las designaciones de “fuertes” y “débiles” debieron de ser acuñadas antes de que Pablo escribiera su carta, pues su creación paulina hubiera sido contraproducente para apaciguar los ánimos exaltados. Estas etiquetas parecen ser una creación de los “fuertes”, ya que los débiles difícilmente se habrían autodesignado de forma peyorativa. Pablo asume la terminología que refleja la visión de un grupo^[15]. ¿Pero quiénes se esconden tras estas denominaciones?

Existe un desacuerdo entre los estudiosos sobre la naturaleza de la situación y la identificación de los implicados. Douglas Moo considera que la raíz del problema en Rom 14s puede dividirse en seis grandes categorías^[16]:

- 1) Los “débiles” eran fundamentalmente paganocristianos que bajo la influencia de diversas religiones paganas se abstenían de carne (y tal vez de vino) en ciertos días de ayuno.
- 2) Los “débiles” eran cristianos, posiblemente tanto judíos como gentiles, que practicaban un estilo de vida ascético por razones que no podemos determinar.
- 3) Los “débiles” eran primordialmente judeocristianos que observaban ciertas prácticas derivadas de la ley mosaica como preocupación por la justicia ante Dios.
- 4) Los “débiles” eran básicamente judeocristianos que seguían un programa ascético pagano como expresión de su piedad.
- 5) Los “débiles” eran principalmente judeocristianos que creían que no estaba bien comer carne que provenía de los mercados, pues podía estar relacionada con la idolatría.
- 6) Los “débiles” eran esencialmente judeocristianos que se abstenían de cierto tipo de alimentos y observaban ciertos días como expresión de lealtad a la ley mosaica.

Diversas razones, que no podemos exponer aquí, sugieren la exclusión de las cinco primeras alternativas.

Recientemente, M. Nanos^[17] ha propuesto que se puede identificar a los débiles con los judíos, y a los fuertes con quienes se habían adherido al

Evangelio. El problema que trata de solucionar Pablo sería la “gentilización”, no la judaización. Según este autor, los cristianos en Roma no se habían separado aún de la sinagoga. Es más, los seguidores de Jesús de etnia gentil continuaban reuniéndose en las sinagogas, al mismo tiempo que tenían sus encuentros adicionales bajo la supervisión de la sinagoga. Los débiles eran judíos que no tenían relaciones con el movimiento cristiano. Pablo se dirigiría a los gentiles para explicar cómo se tenían que comportar en las comunidades judías de Roma. Esta visión de M. Nanos, sin embargo, no tiene visos de ser histórica^[18]. La discusión acerca del débil y del fuerte está expresada en términos específicamente cristianos: tanto débiles como fuertes comparten una fe única que les permite reconocerse como “hermanos” (Rom 14,10.13.15.21). Los débiles se abstienen “bajo el señor”, y no hay pruebas de que Pablo entienda aquí algo diferente en 14,5-8 por “Señor”, si no es lo que tenemos en el v. 9, es decir, Jesús. El apóstol intenta unir a un grupo cristiano dividido a causa de la cuestión judía. Rom 14,15 es una objeción clara contra la lectura de Nanos.

Prácticamente todos los especialistas identifican a los débiles con los judeocristianos (tal vez también incluían a gentiles temerosos de Dios^[19]), dado que atribuían una gran importancia a determinadas prescripciones de la pureza de la ley judía (prescripciones alimenticias y los días festivos). Se creían obligados a ciertas exigencias rituales de la ley mosaica. Esto no significa que todos los judeocristianos fueran “débiles en la fe”. La exhortación paulina en Rom 14,1 a la comunidad romana para que “acojan” a estos que son débiles permite constatar claramente que constituían una minoría^[20]. Los fuertes vienen identificados generalmente con los cristianos de etnia gentil, así como con algunos judeocristianos con actitudes liberales (como el mismo Pablo: 15,1)^[21]. Consideran que la venida de Cristo ha puesto fin a las exigencias rituales de la ley mosaica.

Ben Witherington^[22] cree que aquí tenemos una cuestión de multiculturalismo. ¿Qué diferencias dividen a la comunidad y cuáles son enriquecedoras? Las divisiones se relacionan con la marginalización de los judeocristianos, por lo que tendríamos una división étnica. La intención de Pablo es promover la armonía dentro de la diversidad y no suprimir la diversidad, pues de otra forma no se entendería el dicho “deja que cada uno

esté convencido totalmente en su propia mente” (cf. v. 22). Pablo no ve la diversidad de estilos de vida como un problema importante, sino más bien las actitudes. Está combatiendo el orgullo, la arrogancia, la presunción y el antisemitismo en un auditorio predominantemente gentil. Pablo exhorta a la persona romana, caracterizada por sus ínfulas de superioridad basadas en la cultura, la raza y en cuestiones religiosas, con el objetivo de tender puentes entre los paganocristianos y los judeocristianos.

Por motivos prácticos se habla de “débiles” y “fuertes” como judeocristianos y paganocristianos. Sin embargo, U. Wilckens^[23] cree que no existía un antagonismo estricto en Roma. Según J. Becker, se puede pensar que el conflicto entre fuertes y débiles reflejaba diferentes costumbres de las comunidades domésticas^[24]. En lugar de una contraposición étnica de blanco-negro, los textos dejan entrever matizaciones en la ética (ethos)^[25] y en la mentalidad: los no judíos pudieron haber asumido una estricta ética judía, mientras que los judíos pudieron adoptar una mentalidad liberal. También Th. Tobin^[26] considera que la división sobre la observancia de las leyes dietéticas judías en las reuniones comunitarias va más allá de la distinción entre cristianos judíos y cristianos gentiles. Ambos grupos se encuentran en ambas partes de la argumentación. Pablo denomina a los grupos “fuerte” y “débil”, pero nunca da una indicación de que las divisiones tengan que ver con las distinciones étnicas de judíos contra gentiles. Según este autor, existía una continuidad de creencias y prácticas entre la mayoría de los cristianos romanos, fueran de etnia gentil o judía. Esta continuidad estaba basada sobre todo en el monoteísmo judío, en el énfasis de la superioridad de la ley mosaica, especialmente en sus aspectos éticos. Para una minoría de la comunidad, esta continuidad incluía asimismo la observancia de algunas leyes alimenticias y del sábado. Ellos constituirían un segundo grupo dentro de la comunidad. Un tercer grupo, el más pequeño, estaba formado por Priscila, Áquila y otros cristianos de Roma vinculados a Pablo. Los tres grupos estarían compuestos de judeocristianos y paganocristianos. En la controversia sobre el tipo de alimentos servidos en las celebraciones comunitarias, el segundo grupo se oponía al primero y al tercero. Un grupo ya había utilizado el término “débil” para caracterizar y mostrar desprecio por el otro grupo. Pablo, por su parte, acuñaría el concepto “fuerte” (15,1) de forma irónica o sarcástica, para hacerles ver la situación

desde una perspectiva diferente. Además, los conceptos “fuerte” y “débil” se usarían para diferenciar a personas de diferente relevancia social. Los fuertes tendrían el control de la comunidad y una posición social más acomodada^[27].

Para Stephen Spence^[28], los débiles en la fe serían algunos judíos-étnicos, no todos ellos. Los fuertes incluirían el resto de los cristianos judíos-étnicos y los gentiles-étnicos. Pero cree que es muy difícil que existieran personas de etnia gentil entre los débiles, dado que nada sugiere que los gentiles estuvieran divididos sobre el ascetismo judío o que hubieran adoptado elementos de la ley judía. Este autor intenta explicar desde la sociología la motivación del débil en la fe para adoptar una actitud que ni siquiera venía exigida en la Torá. No todos los cristianos de etnia judía aceptaron que la Iglesia, incorporando plenamente a gentiles, se hubiera situado fuera de la sinagoga. El débil no esperaba que los gentiles se convirtieran en judíos, sino que la Iglesia fuera un faro para sus compañeros judíos. Los sectarios, como eran los judeocristianos, en su intento por justificar su rechazo de la comunidad parental, adoptaron prácticas que eran más estrictas y, en su opinión, más fieles a su Señor. Así se autojustificaban y justificaban su separación de la sinagoga ante sus antiguos correligionarios. Sus estrictas prácticas demuestran que formar parte de la Iglesia les había hecho más judíos. Por su parte, la arrogancia espiritual (11,18) y cultural (14,1-3a) de algunos cristianos de etnia gentil pretendía orientar culturalmente a la Iglesia hacia la indiferencia greco-romana tanto en temas de pureza (no constituía una preocupación para Pablo: 14,14) como en temas de comunidad (punto crucial para el apóstol: 14,15).

La solución a las tensiones en Roma no era crear dos iglesias separadas, un grupo de iglesias para los débiles y otro grupo para los fuertes. Eso iba en contra de los designios de Dios^[29]. El fuerte no debía destruir el trabajo de Dios a causa del alimento (14,20) y tenía que acoger al débil. Spence subraya que no debemos considerar la existencia de un grupo formal de “débiles”, sino de personas individuales que eran débiles en la fe y no formaban un grupo que colectivamente juzgaran el comportamiento del fuerte (14,4). Por consiguiente, los débiles no podían formar su propia casa doméstica, y se encontraban en peligro de autoexcluirse de las asambleas comunitarias si el fuerte no tomaba medidas inmediatas para asegurarse que fueran bien

recibidos. La autoexclusión de la comunidad cristiana constituía un peligro espiritual grave para el débil. El problema en Roma no era unir dos congregaciones separadas, pues no existía peligro en pertenecer a una iglesia con una orientación judía, sino la pérdida de algunos miembros cristianos. La preocupación de Pablo era ofrecer la oportunidad a cada uno de participar en la vida comunitaria de la Iglesia.

Se puede concluir con Esler que el núcleo del grupo de los débiles lo constituían los judeos que no habían aceptado la tesis paulina respecto a la no obligación de la ley mosaica a los discípulos de Cristo. No obstante, también es posible que hubiera ciertos miembros no judeos que habían asumido algunos aspectos de la observancia de la ley, posiblemente los relativos a los alimentos y los días. Así pues, aunque los conceptos “débiles” y “fuertes” no constituyen una clara línea divisoria entre judeos y no judeos, el factor de su diferenciación se encontraba en la actitud con respecto a la ley mosaica. Es probable que los elementos que constituían el núcleo de cada grupo fueran judeos entre los débiles y griegos entre los fuertes^[30].

1.4. Conclusión

Uno de los objetivos de la carta era instaurar la paz entre dos facciones. Pablo se dirige aquí a los “fuertes” y les exhorta a tener consideración con los “débiles”. Busca alcanzar una solución, en la que denuncia la actitud intransigente de ambos grupos y, especialmente, el comportamiento desconsiderado de los fuertes. Una toma de postura de Pablo a favor de los débiles parece contradecir su propia pertenencia a los fuertes^[31]. En teoría, Pablo está de acuerdo con los fuertes (14,14a; 14,20), pero su preocupación principal es restablecer la paz y la mutua edificación del cuerpo de Cristo (14,19). La actitud de los débiles se explica fácilmente por su trasfondo histórico y judío, o por su anterior relación con la sinagoga.

Los seguidores de Jesús, procedentes de etnias diferentes, alternan y comparten comidas comunitarias. Los dos subgrupos no viven completamente separados unos de otros. Los de origen judío han dejado aparte algunas de las normas de pureza judía, como el compartir una comida con otras etnias, pero todavía no se han desprendido de ciertas normas

alimenticias judías, lo que ha llevado a otro subgrupo mayor de seguidores no judíos a mofarse y a jactarse. Esta actitud ha provocado tensiones internas grupales. Pablo les exhorta a no entrar en disputas sobre modos de pensar (14,1), pues las disputas suelen distanciar y radicalizar las posiciones precedentes. En lugar de discutir, se debe acoger al que es débil en la fe. En base al significado del verbo *proslambanesisque* (“recibir en casa”), Esler piensa que Pablo está pidiendo que se acojan mutuamente en sus casas, por lo que bien pudiera reflejar el fenómeno del antagonismo recíproco que existía entre las casas o familias en Roma. “Es de suponer que algunos propietarios de casas que formaban parte del movimiento, con sus amigos y clientes, habían llegado a la conclusión de que ya no era necesaria la ley mosaica. También manifestaban sentimientos negativos (que debían de tener una dimensión étnica) hacia otros miembros (de otras casas, judeos en su mayoría) que aún observaban la ley”^[32]. Pablo instaba a los fuertes a que acogieran en sus casas a los débiles, entre quienes había un núcleo de origen judío observante de la ley y tal vez algunos griegos. Además, los fuertes posiblemente dispondrían de más medios económicos y eran anfitriones de las reuniones. Pablo también amonesta al débil que juzga (14,4) al criado de otro (el fuerte), pero el criado sólo debe responder ante su señor, y Dios ha acogido al fuerte mediante el bautismo. Estos capítulos muestran hasta qué punto las tensiones étnicas que se libraban en los contextos domésticos explican el problema de los débiles y los fuertes. Pablo exige la tolerancia a fuertes y a débiles.

2. Advertencia ante los enemigos externos a la comunidad (Rom 16,17-20)

Pablo habla en Rom 16,17-20 de enemigos que “suscitan divisiones y escándalos contra la doctrina que habéis aprendido” (v. 17). Es sorprendente el tono polémico y duro al final de la carta, así como el hecho de que este texto no tenga conexión con lo precedente (14,1–15,13)^[33]. Pablo no había mencionado hasta ahora que existiera algún problema con los falsos maestros en Roma. Por estos motivos, el pasaje ha sido considerado en ocasiones como una interpolación^[34]. Sin embargo, no existen argumentos convincentes ni concluyentes, tanto a nivel textual, literario o de contenido, para afirmar la

hipótesis de una interpolación^[35].

¿Quiénes son los enemigos de Rom 16,17-20? Es una característica del estilo polémico paulino que sus enemigos permanezcan anónimos y sean designados de forma despectiva mediante *oi` toiu/toi*. Por este motivo, ha sido siempre difícil para los exégetas identificar adecuadamente a los adversarios. De hecho, D. Moo^[36] afirma que identificar a estos falsos maestros es prácticamente imposible. Pablo se preocupa más por caracterizarlos que por identificarlos: causan división, únicamente piensan en sí mismos, son persuasivos, enseñan lo que es contrario al Evangelio y por eso deben evitarse a toda costa.

Dado que los adversarios suscitan divisiones dentro de las comunidades, éstos deben ser cristianos, pues, de otro modo, la antítesis del v. 18 no tendría sentido. La breve admonición y la no identificación de los enemigos sugieren que no eran desconocidos en Roma. Una identificación de los adversarios con los “débiles” o los “fuertes” de los capítulos 14s está excluida, pues Pablo no considera las tensiones entre éstos como una separación o cisma^[37], mientras que 16,17 expresamente pide que se aparten de quienes provocan disensión y tropiezos^[38]. La oposición entre “vosotros hermanos” y “la gente” (*oi` toiu/toi*)^[39] indica más bien que estos últimos no pertenecían a las comunidades domésticas de Roma. Una identificación de los adversarios es difícil ante la insuficiencia de datos que proporciona la carta^[40]. Por consiguiente, tenemos que limitarnos al objetivo que pretendía esta gente y a la cuestión de si podrían ser semejantes a los enemigos paulinos de otras cartas.

2.1. El objetivo de los enemigos

Pablo designa a los agitadores como “herejes” que quieren obligar a los cristianos romanos a aceptar otra versión del Evangelio y provocar divisiones y escándalos (Rom 16,17). La utilización del artículo en la expresión *ta,j dicostasi,aj kai. ta. ska,ndala* indica que la intención de los adversarios era conocida por el apóstol y por los destinatarios. Con razón afirma W. Schmithals^[41] que Pablo no transmite nada nuevo a los lectores, sino que les

recuerda lo que ya era conocido y les exhorta a perseverar frente a una nueva doctrina tendenciosa y errónea, contraria a la que habían recibido.

La segunda admonición es que los creyentes deben mantenerse apartados de los que crean disensiones y escándalos. Los enemigos son descalificados con una expresión esquemática: “Esos tales no sirven a nuestro Señor Jesús, sino a su propio vientre” (Rom 16,18a). Reivindican ser servidores de Cristo^[42], es decir, misioneros, pero en realidad trabajan únicamente para sí mismos y son en realidad servidores de Satanás (v. 20). Una expresión casi paralela se encuentra en Fil 3,18s. (cf. Gál 6,12). La contraposición de los conceptos “vientre” y “Cristo” ha llevado a pensar que los adversarios estaban en contra de la predicación de la cruz. El siguiente versículo (Rom 16,18b) caracteriza a los enemigos como falsificadores o embaucadores: “Por medio de suaves palabras y lisonjas seducen a los corazones de los sencillos”. Según Th. Schreiner, la raíz del problema sería la apostasía e idolatría de los agitadores^[43]. ¿Podemos identificar a los agitadores que Pablo tiene en mente?

2.2. La identificación

Hay quien no discute el problema de la identidad de los adversarios o deja la cuestión en el aire^[44]. Otros estudiosos^[45] han aducido que Rom 16,17-20 hace referencia a opiniones gnósticas, antinomistas o entusiastas. La palabra *koili,a* ha sido la base para muchas reconstrucciones. Schmithals los considera gnósticos y detecta cierto libertinismo en este término. Pero se ha cuestionado la existencia de grupos gnósticos en el siglo I d.C., y la misma palabra tampoco tiene por qué expresar libertinismo. Otros autores han visto en el vocablo *koili,a* la exigencia de la sumisión a las leyes dietéticas exigidas por los judaizantes^[46]. El concepto podría ser utilizado de forma figurativa y denotaría avaricia y codicia de los falsos maestros, o autoexaltación y autoveneración. Pero es imposible determinar la identidad de los agitadores basándose únicamente de este concepto.

Los oponentes en Rom 16,17 persiguen el mismo objetivo que los adversarios en Galacia: la apostasía del Evangelio (Gál 1,6s) y la destrucción de la comunidad (Gál 5,15.26). La diferencia entre ambos grupos radica en

que no se menciona la necesidad de la circuncisión de los cristianos de etnia gentil^[47]. Según U. Wilckens, la ausencia de esta exigencia se explicaría porque nos encontramos ante una rápida y breve advertencia, en la que no se puede esperar una polémica de contenido^[48], y por el conocimiento del Evangelio adversario en las comunidades romanas. Además, es muy posible que conocieran los enfrentamientos del apóstol con sus enemigos judeocristianos en otras comunidades.

De estas vagas indicaciones se puede concluir con cierta probabilidad que los agitadores de Rom 16,17-20 son semejantes a los que aparecieron anteriormente en Gál y en Flp 3,18. De lo contrario, Pablo los habría caracterizado de forma diferente. Es posible que Pablo tenga en mente a judeocristianos y que los oponentes mencionados en Rom 16,17-20 pretendieran llevar a cabo una misión judeocristiana en Roma^[49]. Sin embargo, no se debe hablar de una misión directa contra Pablo, ya que él todavía no había actuado en la capital, pero sí de una misión contra una evangelización paulina de las comunidades romanas realizada por sus colaboradores.

Ahora hay que determinar si ya estaban actuando en Roma cuando se compuso la carta. El texto nada dice al respecto. En la historia de la investigación se han defendido fundamentalmente tres teorías, dependiendo de la interpretación del verbo evkkli,nein.

- 1) Cuando Pablo escribe la carta, esa gente estaba de camino hacia Roma o a las puertas^[50].
- 2) La enérgica exigencia de desmarcarse de los agitadores suena tan actual que posiblemente haga referencia a una situación actual^[51]. M. Kettunen cree que los adversarios habrían iniciado recientemente su actividad en Roma^[52]. Por otra parte, la expresión de Pablo en Rom 16,19 muestra que los agitadores no habrían sido escuchados, y, gracias a la perseverancia de los romanos en la fe recibida, difícilmente podían tener éxito. Asimismo, M. Kettunen llega a la conclusión de que los adversarios mencionados en Rom 3,8 posiblemente fueran idénticos a los herejes de Rom 16,17.
- 3) Pablo ve un peligro potencial que puede amenazar a las comunidades romanas; se trataría de una amenaza exterior^[53], sin que los falsos

predicadores estén actuando en la capital.

La satisfacción del apóstol está fundada según Rom 15,14 en que los seguidores de Jesús en Roma poseen la verdadera comprensión del Evangelio (cf. Rom 6,17b), y en la composición social y étnica de las comunidades domésticas romanas. Los seguidores de Cristo de etnia judía constituían una minoría en las comunidades y tenían dificultades con los “fuertes”. Estos últimos no se planteaban la cuestión de la circuncisión. Por ello, no existía ningún peligro en la predicación de los adversarios. Es probable que los judeocristianos estuvieran más o menos excluidos de la sinagoga. Si los judeocristianos romanos hubieran exigido en esa situación la circuncisión, hubiera supuesto su autoexclusión de las comunidades domésticas. Su retorno al judaísmo constituiría una deshonra, y los judíos expulsados por Claudio no los habrían aceptado de muy buena gana en sus sinagogas. La situación de las comunidades de seguidores de Jesús en Roma era, por tanto, muy distinta de la existente en Galacia o Filipo. La reconciliación entre “débiles” y “fuertes” era el problema fundamental para el apóstol, y, en cuanto se solucionara dicha dificultad, los adversarios no tendrían posibilidad de éxito en Roma.

3. Los cristianos, frente a los perseguidores de la ciudad de Roma (Rom 12,14.17-21)

El tema del sufrimiento caracteriza la situación de los cristianos en Roma. En Rom 5,3s, Pablo habla de la relación entre la esperanza y la situación de la tribulación, que constituye un reto para los cristianos. En otra ocasión menciona Pablo en Rom 8,17ss el sufrimiento. En Rom 8,31-39, Pablo muestra que el sufrimiento y la persecución no podrán menoscabar la experiencia de la salvación presente. Este texto responde a una pregunta retórica (v. 31a) y no está claro que Pablo piense en una situación de persecución actual o en sanciones sociales^[54].

La situación concreta de la comunidad viene reflejada en Rom 12,3-21. En Rom 12,3-8, Pablo expone lo que significan los distintos carismas para la vida común. Después añade una serie de exhortaciones, en cuya cúspide se encuentra la exhortación al amor sincero (Rom 12,9-21). Aquí presupone que la comunidad ya ha experimentado la enemistad de su entorno, ya que la

mayor parte de la exhortación está dedicada a este tema (Rom 12,14.17-21). Los versículos restantes (Rom 12,9-13.15-16) expresan las actitudes y el comportamiento necesario para mantener la unidad interna de las comunidades. Se refieren a la necesidad de renunciar a los valores culturales relativos a la excesiva competencia por el honor y a adoptar, en su lugar, el amor. Aquí analizaremos la actitud de los cristianos frente a sus conciudadanos hostiles.

3.1. “Benedicid a los que os persiguen...”

La actitud de los seguidores de Jesús en Roma frente a sus perseguidores aparece en Rom 12,14 y a partir de 12,17. En la reconstrucción de la historia de la tradición del pasaje Rom 12,14ss, los estudiosos muestran que Pablo empleó topoi tradicionales que estilizó y completó, y que él mismo introdujo varios elementos de estos versículos^[55]. Algunos fragmentos tradicionales, que Pablo reelaboró, proceden de la literatura sapiencial del AT (Lv 19,18), de la filosofía popular helenista y del judaísmo helenista^[56]. Tres interpretaciones son las que se han propuesto para este texto:

- 1) La interpretación más frecuente ve en Rom 12,14ss una norma ética de amor a los enemigos, cuyo objetivo sería la conversión y la reconciliación de los enemigos.
- 2) La interpretación apocalíptica lee el texto en un contexto de persecución. El amor a los enemigos y la renuncia a represalias serían la respuesta correcta en tiempos de dificultades, cuando la enemistad es inevitable.
- 3) Otros estudiosos defienden una posición intermedia.

Pero lo mejor es que dejemos hablar al texto mismo.

Rom 12,14 se refiere a la actitud de los cristianos en una situación concreta de persecución: “Benedicid a los que os persiguen, no maldigáis”. El verbo *diw,kw*, en el sentido de “perseguir”, designa en Pablo y en el NT la hostilidad proveniente de personas ajenas al grupo. En el estudio de estos versículos siempre se subraya que existen coincidencias formales,

terminológicas y de contenido sorprendentes entre nuestro texto y Lc 6,28a (cf. Mt 5,44^[57]). Por eso, la mayoría de los exégetas presupone que Pablo conocía el mandamiento del amor a los enemigos y la renuncia a la violencia formulada por Jesús, y que el apóstol los habría adaptado a la situación concreta de las comunidades romanas. El texto paulino, sin embargo, no es una repetición exacta de Lc 6,28, y, según O. Michel, se trata de “una paráfrasis de las palabras de Jesús según el estilo targúmico”^[58]. Es sorprendente que Pablo no designe esta expresión como *logion* de Jesús^[59]. Este hecho ha llevado a suponer que Pablo no tomó la tradición del amor a los enemigos del ámbito cristiano^[60], sino del ambiente judío^[61] o griego^[62].

La exhortación a la paz (Rom 12,17) estaba ampliamente extendida en el mundo antiguo^[63]. Pablo usa este ideal. Sin embargo, tiene en mente una situación concreta y piensa no en una paz interna dentro de la comunidad, sino en la paz de la comunidad cristiana con personas de fuera. Los seguidores de Jesús de la ciudad de Roma deben aspirar a estar en paz con todo el mundo, incluso con sus enemigos, en tanto en cuanto esté en su mano. Con esta exhortación se subraya que los cristianos no deben vengarse. El apóstol repite la admonición de la renuncia a la venganza en Rom 12,19a^[64]. Nadie debe tomar la justicia por su mano, y hay que dejar la venganza a Dios. Él será quien dé el pago merecido.

Es difícil dilucidar si Rom 12,14ss se refiere a un peligro actual o inminente de las comunidades domésticas en Roma. Contra la hipótesis de una persecución actual de la comunidad romana se aduce el hecho de que en el resto de la carta no se hace alusión a esa situación^[65]. Por este motivo, varios autores concluyen que Pablo consideró una persecución de la comunidad romana como una posibilidad, en vista de las hostilidades experimentadas por él mismo en otras ciudades a causa del Evangelio. Con esta exhortación, el apóstol prepararía a los lectores para que, si llegara el caso, pudieran adoptar la conducta adecuada^[66].

Sin embargo, creo que el pasaje de Rom 12,14.17-21 debe ser entendido como un reflejo de la situación de las comunidades. Pablo ya ha tratado de forma general el tema del sufrimiento en Rom 5,1-11; 8,31-39. En Rom 12 introduce el caso concreto, que atañe a las comunidades romanas. Los siguientes argumentos apoyan la teoría de que el pasaje Rom 12,17-21

contiene, junto con Rom 12,14, una exhortación que hace referencia a la situación actual y concreta de la comunidad:

- 1) Los problemas específicos de las comunidades domésticas en Roma eran uno de los motivos para escribir la carta a los seguidores de Cristo.
- 2) Otras partes de la exhortación de Rom 12,1–13,14 fueron integradas en la epístola por su relevancia especial para la situación de la Iglesia romana.
- 3) Los llamamientos concretos a renunciar a la venganza y a las represalias en otras cartas paulinas se refieren siempre a situaciones concretas de persecución de las comunidades dentro del mundo greco-romano.
- 4) Rom 12,20 se refiere a enemigos concretos e indica el talante a adoptar frente a los perseguidores^[67].

3.2. El contexto vital de la persecución

¿A qué conflictos se podría referir aquí el apóstol? Kent Yinger^[68] contempla nuestro pasaje vinculado a 12,1-13; por tanto, Pablo mantiene el interés centrado en los asuntos internos de las comunidades. Los elementos de los vv. 14-21 se refieren a acciones hostiles perpetradas por miembros de las congregaciones, hecho que vendría corroborado por el fluir de la retórica del capítulo. Rom 12,14 sería una referencia a los perseguidores dentro de la comunidad. Nos encontramos ante un problema intracomunitario. Por su parte, Philip Esler no ve ninguna razón para restringir estas afirmaciones a los miembros del movimiento cristiano, pudiendo referirse a hostigamientos realizados tanto por los de dentro como por los de fuera^[69].

No obstante, la opinión casi unánime de los exégetas es que Rom 12,14-21 contempla la relación de los seguidores de Cristo con el mundo circundante romano, es decir, con quienes no pertenecen al grupo^[70]. Ya que el apóstol trata en el capítulo 13 la actitud de los cristianos de Roma frente a las autoridades romanas, hay que excluir que la susodicha persecución fuera una medida coercitiva estatal. Además, Pablo presupone la posibilidad de la venganza por parte de los cristianos frente a sus perseguidores. Esta posibilidad claramente indica que los perseguidores no eran las autoridades

romanas, sino algún otro pequeño grupo dentro de la ciudad, que no podía tomar ninguna medida oficial contra los cristianos. Los conceptos de “venganza” y “maldad”^[71] dejan entrever acciones ilegales y extraoficiales tanto de los perseguidores (la maldad) como de los cristianos (la venganza). Las dos importantes limitaciones indicadas, “en lo posible y en cuanto de vosotros dependa” (Rom 12,18), apuntan hacia la interpretación sugerida: no se refiere a las autoridades romanas.

Por lo que respecta al “Sitz im Leben” que presupone la exhortación paulina, existen dos posibles respuestas. Las persecuciones provenían de otros grupos extranjeros afincados en Roma o de parte de los judíos. Por la expresión meta. *pa,ntwn avnqrw,pwn* (Rom 12,18; cf. 12,17) se podría suponer también que Pablo no conocía con precisión quiénes eran los perseguidores, y, por tanto, su exhortación habría que entenderla de forma genérica (en relación a los judíos y a los paganos). F.-J. Ortkemper^[72] interpreta Rom 12,14 en relación a un conflicto concreto con el judaísmo. Según este autor, todo hace suponer que el versículo alude a la exclusión total de la comunidad sinagoga relacionada con una maldición.

La información que el texto proporciona es muy escasa, lo que dificulta la identificación de los perseguidores. Pero si tenemos en cuenta la situación de las comunidades romanas, se puede suponer que los judíos expulsados por Claudio habían regresado a la capital. Éstos querrían vengarse por la expulsión que tuvieron que padecer, de la que culpabilizaban a los seguidores de Jesús. Es en este contexto donde se puede comprender la exhortación paulina a los cristianos a renunciar a la venganza. La exhortación paulina dice expresamente en Rom 12,17a.19 que los cristianos no tomen la justicia por su mano, ni que devuelvan mal por mal a quienes se lo han hecho, dado que la venganza habría empeorado la situación. A todas luces, se trataba de un consejo inteligente y adecuado. La revancha de algunos cristianos contra los judíos habría conllevado una escalada de la violencia y provocado un empeoramiento de las relaciones entre judíos y seguidores de Jesús. La situación del año 49 podría volverse a repetir. Nuevos altercados en la capital supondrían, por parte de la autoridad competente, la adopción de medidas más represivas contra los judíos y los cristianos de las ya tomadas por Claudio y pondrían en peligro la misión del apóstol en Jerusalén, así como su deseo de visitar Roma y la supervivencia del cristianismo en la capital del

Imperio. Pablo era consciente de que una situación sociopolítica estable jugaba un papel relevante en la expansión del cristianismo. ¿Cómo se deben comportar los cristianos de Roma frente a las autoridades romanas? Esta cuestión nos lleva directamente al siguiente apartado.

4. La actitud de los cristianos frente a las autoridades (Rom 13,1-7)

Rom 13,1-7 ha sido considerado el texto central para determinar la concepción paulina del Estado, así como un plato fuerte en la discusión teológica y ético-social. Diversas orientaciones políticas y teológicas han utilizado y malinterpretado el texto para justificar sus propios intereses^[73]. Se trata de uno de los textos más complicados y difíciles de Pablo. La complejidad y diversidad de matices es frecuentemente oscurecida en discusiones sobre si Pablo era un liberador o un opresor, un cristiano radical o un partidario conservador del status quo^[74].

Ante las dificultades que plantea, la autenticidad del pasaje ha sido puesta en tela de juicio: podría ser una interpolación^[75], pues contrasta con lo precedente y lo subsiguiente tanto a nivel de contenido como de estilo. Una serie de argumentos, sin embargo, apoyan claramente la homogeneidad y la relación de Rom 13,1-7 con su contexto, es decir, la autenticidad del texto. Si se compara Rom 13,1-7 con el capítulo 12, llaman la atención las múltiples conexiones semánticas y literarias^[76]. La crítica textual apoya asimismo la autenticidad del pasaje. Por eso, aceptamos, como la mayor parte de los comentarios^[77], que Rom 13,1-7 no constituye un cuerpo extraño dentro de Rom 12–13.

La historia de la tradición y la historia de la redacción analizan el texto en relación al contexto social del NT y llegan a la conclusión de que Pablo utilizó y elaboró material y tradiciones provenientes del judaísmo helenista contemporáneo^[78], del mundo greco-romano sobre la concepción del Estado^[79] y de un ideario cristiano prepaulino^[80]. Pero ninguno de los versículos de Rom 13,1-7 se puede considerar como una cita de otras fuentes. Esto quiere decir que “la presumible dependencia de la tradición judeo-helenística o/y judía del AT o/y cristiana debe ser interpretada correctamente:

Pablo utiliza la tradición, pero no tal cual, sino que la modifica e interpreta conforme al sentido de su Evangelio”^[81]. De la visión de conjunto del texto, se puede suponer que las ideas y los motivos utilizados para describir la actitud frente al Estado eran conocidos y compartidos tanto por Pablo como por los destinatarios de la carta. El texto, sin embargo, no pretende ser un conjunto de principios elaborados ni una doctrina sobre el Estado. Las afirmaciones de Pablo son tópicos retóricos, con el objetivo de dirigir la atención de la audiencia hacia el discernimiento de “lo bueno” y evitar que los miembros de la Iglesia provocaran la intervención del Estado contra las comunidades.

4.1. Intencionalidad y motivación de Rom 13,1-7

Este texto plantea diversas cuestiones. ¿Para qué reunió Pablo en Rom 13,1-7 materiales procedentes de la tradición? ¿Qué esperaba alcanzar escribiendo esta exhortación? ¿Existió alguna situación concreta en Roma que le llevara a escribirlo? La historia de la interpretación ha explicado de distintas formas el motivo que llevó a Pablo a incluir la sección de Rom 13,1-7 en su carta^[82], y se han intentado descubrir los motivos históricos que subyacen en el texto.

Teniendo en cuenta el contexto de Rom 12–13, hay que subrayar el carácter parenético del párrafo. El texto se entiende como una ética situacional. Es fundamental para el análisis del texto preservar la conexión con el contexto y tener en consideración que Rom 13,1-7 procede de una carta que intenta influir en unos destinatarios en relación a una situación concreta. Por tanto, es perfectamente posible encontrar una continuidad en la argumentación de los capítulos 12–13: en Rom 12,3-13.15s, el tema conductor es la relación entre los cristianos; en Rom 12,14.17-21, Pablo señala cómo deben ser sus relaciones con los no cristianos, y en Rom 13,1-7 precisa su instrucción respecto al comportamiento de los cristianos con los dirigentes y autoridades. Interesante para nosotros es descubrir la situación que se esconde detrás de Rom 13,1-7. Las propuestas de solución se pueden clasificar en dos grupos.

- 1) Existen diversas suposiciones sobre la situación personal y la

experiencia del apóstol que le llevaron a escribir esta exhortación. El pasaje sería producto de la experiencia positiva del apóstol con las autoridades romanas, ya que él las defiende aquí ^[83], o expresión del buen gobierno del emperador Nerón bajo la dirección del liberto Narciso (cf. Rom 16,11) y el filósofo Séneca^[84]. J. Kosnetter considera el texto como expresión de la diplomacia de Pablo. Rom 13 sería una medida de precaución para conservar los contactos misioneros del apóstol con las comunidades romanas^[85]. Según E. Bammel, la Carta a los Romanos constituía una apología pro vita sua. Con esta carta, Pablo subraya su ortodoxia frente a los calumniadores y se defiende contra la acusación de ser un activista zelota. Los cristianos romanos sospecharían que Pablo defendía una postura anti-romana, ya que había sido apresado en diversas ocasiones por presunta des-lealtad al Imperio.

2) La respuesta a la situación que refleja Rom 13,1-7 se encontraría más bien en la comunidad romana, en ella misma o en sus relaciones con el poder imperial. La mayor parte de los intérpretes imaginan una situación de riesgo para las comunidades domésticas en Roma, originada por los conflictos judíos^[86] o por la arrogancia pneumática. M. Borg interpreta Rom 13,1-7 en el contexto de una situación conflictiva entre Palestina y Roma a causa del nacionalismo judío (zelotas). Según Josefo (BJ II 253.272-276), las autoridades romanas en Palestina habrían provocado a los judíos. En Roma, habría aumentado el sentimiento anti-romano entre los judíos. M. Borg presupone la existencia de buenos contactos entre las comunidades cristianas romanas y el judaísmo, de tal forma que también las comunidades domésticas cristianas se encontraban ante la disyuntiva de qué actitud debían adoptar frente a la situación conflictiva en Palestina. Pablo habría visto un peligro en esta vinculación para el cristianismo en Roma a causa de los zelotas, y quiere prevenirles ante una posible alianza con los judíos antirromanos en la capital^[87]. El punto débil de esta hipótesis radica en el presupuesto de que las comunidades cristianas mantenían buenas relaciones con los judíos de Roma. La composición y evolución de las comunidades domésticas romanas muestran una imagen contraria. Además, no conocemos la existencia de un movimiento activista zelota antirromano en Roma ni que los cristianos estuvieran vinculados a ellos.

N. Elliott sugiere que la exhortación paulina en Rom 13,1-7 habría

funcionado dentro del objetivo retórico global de la carta para abogar por la seguridad de la comunidad judía en Roma^[88]. Esta idea vendría apoyada por las situaciones similares en otras ciudades helenistas y romanas, donde surgieron hostilidades entre la población local y los judíos. Pablo confiaba en que los judíos de Roma aguantaran sin involucrarse violentamente en el conflicto de los impuestos que se había desencadenado en la ciudad. Además, existe una serie de conexiones entre 13,1-7 y otras secciones de la carta donde el apóstol pretende evocar la solicitud de los cristianos gentiles hacia los judíos (en los capítulos 8–11 y 12–15). Estas correspondencias de vocabulario, de temática y de argumentación retórica entre los capítulos indicados sugieren que las circunstancias actuales de Israel (tropiezo) no tienen nada que ver con su destino último. Pablo declara que Dios ha establecido las autoridades políticas de tal modo que se esté subordinado a ellas (13,1-2). Esta sujeción nunca es descrita en sí misma como buena o permanente. Simplemente, es el estado actual de las cosas. A pesar de los inconvenientes de la situación presente, Pablo exige subordinación. Con su argumentación retórica, deseaba erradicar la arrogancia cristianogentil, así como suscitar simpatía y solidaridad con Israel. El contexto sugiere que Rom 13,1-7 pretendía acabar con algún tipo de desorden público que hubiera podido poner en peligro la vulnerable situación de la colonia judía de Roma. Intenta mantener a los cristianos romanos al margen de las actitudes antijudías.

Existen otras interpretaciones políticas del texto paulino que han encontrado mayor aceptación entre los exégetas. Se debe mencionar especialmente el artículo de J. Friedrich, W. Pöhlman y P. Stuhlmacher, quienes consideran la política fiscal del emperador Nerón y las revueltas antifiscales de la plebe en Roma como el trasfondo de la exhortación paulina^[89]. Los conceptos económicos *fo,roj*, *ovfeilh*, *leitourgo,j* dejan entrever ese “Sitz im Leben”. Tácito, Ann. 13, 50s (cf. Suetonio, Nerón 10), informa que el pueblo de Roma decidió protestar en el año 58 d.C. ante el César contra las prácticas extorsionistas y corruptas de los funcionarios responsables de la recaudación de impuestos. Según esta tesis, las tendencias insurreccionales serían ya perceptibles cuando se escribió la carta (56 d.C.). El sistema de impuestos oprimía igualmente a los cristianos. Ante esta situación, Pablo insta a sus destinatarios a pagar los impuestos y a no

enfrentarse al sistema fiscal. Las comunidades domésticas y los judeocristianos que han regresado del exilio no deben únicamente evitar con su comportamiento la promulgación de un nuevo edicto, sino que deben observar no infringir la prohibición existente contra las asociaciones político-conspiradoras, y todo esto en un momento en que se tenía que sufrir las abusivas contribuciones fiscales cobradas por los recaudadores de impuestos.

Recientemente, Mark Nanos^[90] ha ofrecido un punto de vista innovador al afirmar que los gobernantes de 13,1-17 son las autoridades de las sinagogas romanas. Su tesis, sin embargo, parte de la premisa de que el movimiento cristiano de Roma estaba aún estrechamente relacionado con las sinagogas judías de la ciudad. Como ya hemos mencionado, pensamos que existía cierta separación en Roma entre los judíos y los seguidores cristianos. Además, algunos argumentos van en contra de la tesis de Nanos^[91]: la espada (13,4) hace clara referencia al poder romano, en sentido literal, es decir, al poder coercitivo que detentaban los funcionarios romanos. Más difícil es aceptar un sentido metafórico que exprese la potestad disciplinar que poseían las autoridades sinagogales. Tampoco explicaría la referencia al pago de los impuestos.

Del mismo modo, podría darse el caso, como ha sugerido R. Jewett^[92], de que existiera una dimensión subversiva en lo que Pablo está diciendo aquí. Las autoridades romanas no habrían estado muy satisfechas leyendo este pasaje de Rom, ya que sugiere que las autoridades están sirviendo al Dios de los judíos, incluso al Dios que se manifiesta en Jesús, quien fue crucificado por los romanos. Esto hubiera sido una ofensa para los defensores del culto imperial. En contra de la tesis de Jewett, debemos resaltar que Pablo se está dirigiendo a los cristianos, no a los paganos.

Ante la situación tan confusa sobre la situación histórica del texto, algunos investigadores consideran que es imposible determinar el contexto histórico. Para otros estudiosos, Rom 13,1-7 es una parénesis general sin un motivo o trasfondo concreto; por tanto, algo universalmente válido y atemporal^[93], ya que el texto no contiene ninguna indicación clara sobre una tribulación ocasionada por los gobernantes estatales.

4.2. Objetivo y significado de Rom 13,1-7

El énfasis de la necesidad de someterse a las autoridades estatales ha hecho que se planteara la cuestión de si existía un motivo especial para ello en la comunidad romana. El apóstol conoce perfectamente las tradiciones del judaísmo que critican al Estado. Su experiencia personal tampoco le invitaba a cantar las bondades imperiales. Pablo fue azotado en diversas ocasiones. Es importante subrayar que él no presenta una teoría política obligatoria sobre el Estado que sea general y válida para todos los tiempos, sino que la relaciona con las exigencias concretas de los destinatarios. La sumisión al Estado no significa la conformidad, aprobación o amor a las autoridades. Sus afirmaciones son resultado de una reflexión racional en relación a la situación en Roma. Pablo sabe que las sublevaciones exitosas eran raras en la antigüedad y que los cristianos, como un nuevo e insignificante grupo, sin estructuras muy definidas, no hubieran tenido posibilidad de éxito en una rebelión en el corazón del Imperio. Considera aconsejable, por tanto, que es preferible padecer un régimen tiránico a las medidas represivas que conllevarían inevitablemente un levantamiento fracasado. La mención del concepto *suneidhsij* muestra que el apóstol consideró el acatamiento del status quo como una actitud inteligente y práctica^[94]; era un factor que podía favorecer la expansión de la Iglesia. Pero esto no quiere decir que Pablo exija a los cristianos de Roma una obediencia ciega frente a las autoridades^[95].

Con la exhortación de Rom 13,1-7, Pablo era consciente de que no le podían acusar de peligro público para la seguridad del Estado. En caso de que esta exhortación llegara a oídos de los romanos, crearía incluso una imagen positiva ante las autoridades^[96]. El apóstol intentó evitar dificultades y conflictos de los cristianos de la ciudad de Roma con los judíos y con las autoridades romanas. De esta forma, el cristianismo no entraba en conflicto con la justicia. Una perturbación de la paz habría tenido graves consecuencias y posiblemente hubiera conllevado la expulsión de los seguidores de Jesús de Roma. Eso significaba que Pablo no hubiera podido cumplir su deseo de visitar Roma ni misionar la parte occidental del Imperio (España: Rom 15,24). En caso de desencadenarse un conflicto de las comunidades romanas con las autoridades civiles, el contacto de Pablo con algunas comunidades domésticas que estaban bajo la dirección de sus colaboradores hubiera

levantado la sospecha entre los cristianos adversarios paulinos: el mismo apóstol era causante de la alteración de la paz con su teología y con su posicionamiento político. Ello hubiera supuesto el fracaso de su misión en Jerusalén (Rom 15,25). Pablo podría estar diciendo a los discípulos cristianos de Roma que se sometieran a las autoridades como estrategia de “supervivencia”.

El éxito de la misión paulina en Occidente dependía en parte de las buenas relaciones de los cristianos romanos con la autoridad pública. Sólo así podía Pablo moverse con libertad en el Imperio para predicar el mensaje de Jesús. Por eso, Pablo defiende la permanencia del status quo. Para fundamentarlo, acude a material procedente de la tradición: ideas y concepciones judeo-helenistas sobre la autoridad como instrumento de Dios. El apóstol colocó este pasaje en su carta después de una exhortación a vivir en paz con todos los hombres (capítulo 12).

5. Conclusión

La carta de Rom es una exposición teológica del evangelio paulino en sus primeros once capítulos. No obstante, Rom 12–15 se orienta específicamente a la situación de las comunidades cristianas en Roma. D. G. Horrell^[97] considera que estos capítulos son una sección coherente de instrucción ética cuyo objetivo era fomentar la solidaridad de la comunidad cristiana, legitimar un grado de diversidad en sus convicciones y prácticas, y también aconsejar a los cristianos sobre la relación con quienes no pertenecían al grupo, especialmente con el Estado. Las exhortaciones paulinas están orientadas específicamente a las necesidades y al contexto de los cristianos de Roma, pues se trata de exhortaciones situacionales y ad hoc, más que sistemáticas. Se trata de afrontar unos problemas en los que estaban inmersas las comunidades tanto a nivel interno como externo.

Las comunidades de Roma se encontraban en pleno proceso de formación. La diversa configuración étnica y las posiciones teológicas de las comunidades existentes provocaban problemas internos a la hora de las reuniones comunitarias, donde los fuertes se mofaban de los débiles. Éstos no habían abandonado ciertas normas alimenticias judías, lo que ocasionaba que el grupo mayoritario de seguidores de Jesús se mofara de los débiles. Esta

situación provocó tensiones internas grupales que amenazaban con una progresiva separación de las comunidades étnicas e ideológicas. Pablo insta a fuertes y a débiles a que se acojan mutuamente y dejen a un lado las disputas que suelen distanciar y radicalizar las posiciones precedentes.

Pero no sólo los problemas internos preocupaban al apóstol. Las relaciones pacíficas con los de fuera eran importantes para la supervivencia, consolidación y expansión del cristianismo en la capital del Imperio. Por este motivo, Pablo exhortó a los cristianos a la tolerancia y a la paz, incluso con aquellos que les perseguían (Rom 12,14.17-21) como venganza por los acontecimientos de la expulsión de Claudio. Posiblemente, los judíos expulsados que habían regresado con la llegada al trono de Nerón desearían tomar represalias contra los culpables de la expulsión, y para ello aprovecharían ciertas influencias en la corte de Nerón (Josefo, AJ XVIII 82; XX 195). Pablo juzga que entrar en esta dinámica de represalias y venganzas es situar a la comunidad cristiana ante el peligro de una nueva expulsión por alterar el orden público. En tiempos de Nerón, las autoridades romanas ya pueden distinguir al grupo cristiano dentro del grupo judío. Una nueva expulsión de los cristianos de Roma equivaldría al fracaso de la misión paulina en Occidente, así como a la imposibilidad de visitar Roma. Estaba en juego el futuro de la misión gentil; por ello, se entiende que Pablo pida encarecidamente no responder a las agresiones de los perseguidores y que muestre cuál debe ser la actitud de los cristianos frente a las autoridades romanas. Las circunstancias se imponían, y éstas exigían ser pragmáticos, con el objetivo de ganar al mundo para el Evangelio. Esta actitud pragmática del apóstol ya la había expresado anteriormente: “Con los judíos, me he hecho judío para ganar a los judíos... Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley... Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio, para ser partícipe del mismo” (1 Cor 9,19-23).

¹ En su Carta a los Romanos, Pablo esperaba poder viajar a la ciudad imperial desde Jerusalén. En el año 1992 realicé la ruta contraria, y en Jerusalén conocí a Rafael Aguirre. Allí, una ciudad en “discordia”, aprendí de él, entre otras muchas cosas, que siempre hay que ser optimistas ante las dificultades y conflictos para poderlos superar. A lo largo de los años, nos ha contagiado de su ilusión y actitud positiva. Su infatigable trabajo ha sido un ejemplo a seguir para muchos de nosotros.

2 Cf. Ph. F. Esler, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 161-194.

3 Th. Schreiner, *Romans (BECNT)*, Baker, Grand Rapids, Mi 1998, p. 19, n. 42: “The majority position is now that Paul wrote to resolve the disunity between Jews and Gentiles... Naturally there are various shades of opinion among so many”.

4 Para este apartado véase especialmente M. Reasoner, *The Strong and the Weak. Romans 14,1–15,13 in Context (SNTSMS 103)*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

5 D. G. Bradley, “The Topos as a Form in the Pauline Paraenesis”, *JBL* 72 (1953) 238-246; S. N. Mason, “Paul, Classical Anti-Judaism and Romans”, en J. Neusner (ed.), *Approach to Ancient Judaism. New Series. IV: Religious and Theological Studies (SFSHJ 81)*, Atlanta, Ga 1993, pp. 141-180.

6 D. G. Horrell, “The Peaceable, Tolerant Community and the Legitimate Role of the State: Ethics and Ethical Dilemmas in Romans 12:1-15:13”, *Review & Expositor* 100 (2003) 82: “While I take the ethics of Romans 12-15 to be orientated specifically to the Roman situation and not as ‘general paraenesis’, they are clearly influenced by discussions of ethics in Paul’s previous letters”. K. B. McCrudden, “Judgment and Life for the Lord: Occasion and Theology of Romans 14,1–15,13”, *Biblica* 86 (2005) 229-244, defiende la tesis de que esta sección de la carta no es una respuesta a un problema actual en Roma ni una parénesis general. Más bien, los comentarios de Pablo funcionan simultáneamente a nivel situacional y no situacional.

7 Cf. V. Gäckle, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1-11,1 und Röm 14,1–15,13 (WUNT II 200)*, Mohr Siebeck, Tübinga 2005.

8 Para propuestas concretas sobre el trasfondo histórico de Rom 14s, cf. N. Schneider, *Die “Schwachen” in der christlichen Gemeinde Roms. Eine historisch-exegetische Untersuchung zu Röm 14,1–15,13*, Diss. Wuppertal 1989, pp. 8-40. Cf. D. Moo, *The Epistle to the Romans (NICNT)*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 1996, pp. 827s; B. Witherington III – D. Hyatt, *Paul’s Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2004, pp. 325-333; Th. R. Schreiner, *Romans*, p. 705.

9 Respecto a los privilegios judíos sobre la observancia del sábado cf. Josefo, *AJ* XIV 244-247.256-264; *AJ* XVI 163-168; Filón, *Legatio* 158.

10 Th. H. Tobin, *Paul’s Rhetoric in Its Contexts. The Argument of Romans*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 2004, pp. 404s.; N. Schneider, *Schwachen*, p. 132.

11 Grupos gnósticos posteriores se abstendían de comer carne; cf. Ireneo, AH 1, 24,2; Eusebio, HE 4, 29. Respecto a la alusión en Rom 14,2b.21 al vegetarianismo, existe unanimidad entre los estudiosos de que el conflicto en las comunidades romanas no surgió por el vegetarianismo neopitagórico de algunos miembros de etnia gentil.

12 Del texto no podemos concluir que no comieran ningún tipo de carne en sus propias casas. Algunos autores consideran que el problema era a nivel privado, dado que, a causa de la expulsión de judíos y judeocristianos decretada por Claudio, se habrían cerrado los mataderos que sacrificaban los animales según las leyes rituales judías, por lo que sería casi imposible obtener carne ritualmente sacrificada (cf. Th. R. Schreiner, Romans, p. 709; B. Witherington – D. Hyatt, Romans, p. 335; B. Winter, “Roman Law and Society in Romans 12-15”, en P. Oakes (ed.), Rome in the Bible and the Early Church, Paternoster Press-Baker Academia, Carlisle-Grand Rapids 2002, pp. 90ss. Otros estudiosos creen que la carne kosher seguía existiendo en Roma, pero los judíos se negaron a venderla a los judeocristianos como represalia por la expulsión

13 Macrobio, Sta. 2, 4,1; Filón, Legat 361; Petronio, Frag. 37 (GLAJJ 1:195); Juvenal, Sátiras 6, 160; 14, 98-99; Tácito, Historia 5, 4,2.

14 N. Schneider, Schwachen, p. 156; V. Gäckle, Starken, pp. 383ss.

15 Ampliamente sobre este tema, cf. V. Gäckle, Starken, pp. 437-449.

16 D. Moo, Romans, pp. 828s. Cf. Th. R. Schreiner, Romans, p. 707; V. Gäckle, Starken, pp. 361-386 (véase la conclusión, pp. 384s)

17 M. Nanos, The Mystery of Romans, Fortress, Mineápolis 1996, pp. 85-165; N. Elliott, “Ascetism among the ‘Weak’ and the ‘Strong’ in Romans 14-15”, en L. F. Vaage – V. L. Wimbush (eds.), Ascetism and the New Testament, Routledge, Londres 1999, pp. 231-251, también considera que los débiles eran judíos no cristianos.

18 R. A. J. Gagnon, “Why the ‘Weak’ at Rome Cannot Be Non-Christian Jews”, CBQ 62 (2000) 64-82, analiza y critica los nueve argumentos aducidos por Nanos para identificar al débil con el judío no cristiano. Al contrario, todos los argumentos apuntan a la identificación del “débil” como cristiano: “The description of the ‘weak’ person as the ‘brother’ of the ‘strong’ person is strong evidence for the Christian identity of the ‘weak’”. Para una crítica a la tesis de Nanos, cf. A. J. Levine, “Nanos: The Mystery of Romans”, JQR 89 (1998) 222-224.

19 Varios autores romanos indican la popularidad del sábado y de las leyes alimenticias judías incluso entre los gentiles (cf. Juvenal, Sátiras 14, 9b-10b; Horacio, Sátiras 1,9, 67-72; Ovidio, Remedia amoris

219-20; *Ars amatoria* 1, 76,415s; cf. H. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, The Jewish Publication Society of Rome, Filadelfia 1960, pp. 12s; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18), 2. Aufl., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1989, pp. 54-60. Excesiva es la afirmación de Josefo en *Contra Ap* 2, 282-283, donde indica que una gran masa estaba deseosa de adoptar las observancias religiosas judías.

[20](#) St. Spence, *Parting of the Ways. The Roman Church as a Case Study* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 5), Peeters, Lovaina-Dudley, Ma 2004, pp. 296s, no cree que los débiles en la fe formaran un subgrupo entre los cristianos de Roma: Rom 14,1 “is descriptive of certain individuals in Rome rather than the label of a distinct group in Rome... We find no evidence in 14:1-15:13 that demonstrates that the weak are to be considered a formal group”.

[21](#) W. Schmithals, *Der Römerbrief als historisches Problem* (SNT 9), Gütersloh 1975, pp. 103ss, presupone que tanto los fuertes como los débiles eran paganocristianos.

[22](#) B. Witherington – D. Hyatt, *Romans*, p. 327.

[23](#) U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. 1. Teil: Röm 1-5* (EKK VI 1), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1978, p. 40.

[24](#) J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübinga 1989, p. 357.

[25](#) Cf. S. G. Wilson, “Gentile Judaizers”, *NTS* 38 (1992) 605-616. Según A. Pitta, “I forti e i debili nella comunità di Roma (Rom 14,1–15,13)”, *RivBib* 50 (2002) 401-419, dado que en Rom 14,1–15,6 no aparece el binomio judío-gentil, tendríamos dos categorizaciones morales o éticas que van más allá de la distinción entre judeo-cristianismo y “étnico-cristianismo”

[26](#) Th. Tobin, *Romans*, pp. 407s.

[27](#) Ésta es la teoría propuesta por W. S. Campbell, “The Rule of Faith in Romans 12.1–15.13”, en D. M. Hay – E. E. Johnson (eds.), *Pauline Theology. Vol. 3: Romans*, Fortress, Mineápolis 1995, pp. 259-286, aquí 268-269. Los términos “débil” y “fuerte” tendrían un significado social más que teológico. El fuerte sería el gentil que posee la ciudadanía romana o proclive a las cosas romanas. Del texto, sin embargo, no se puede concluir que se trate aquí de ciudadanos romanos, y Pablo es muy explícito cuando habla del débil “en la fe”. M. Reasoner, *Strong*, p. 203, intenta contextualizar la carta en el trasfondo socio-económico de las comunidades cristianas de Roma. Llega a la conclusión de que los fuertes son los potentes, y los débiles, los inferiores de las clases sociales romanas. Pero no creo que la comunidad cristiana estuviera compuesta por una mayoría de “potentados”.

[28](#) St. Spence, Parting, pp. 292-308

[29](#) Cf. Detlef Hecking, “Randfiguren unter sich. Paulus, die Christinnen in Rom und die politische Theologie des Römerbriefes”, en Max Küchler – Peter Reinf (eds.), Randfiguren in der Mitte. Hermmann-Josef Venetz zu Ehren, Edition Exodus – Paulusverlag, Lucerna-Friburgo 2003, pp. 102-116: “Wenn nur eine Gruppe die Definitionsmacht in Gemeinde und Gesellschaft für sich beansprucht, droht die Wiedererrichtung von Rand und Mitte und damit ein Wiederaufleben der strukturellen Sünde, die durch den Messias Jesus aus der Welt geräumt ist” (115).

[30](#) Ph. F. Esler, Conflicto, p. 467.

[31](#) R. E. Brown – J. P. Meier, Antioch, pp. 114ss, explican este hecho por medio de un cambio del pensamiento paulino: “Perhaps a wiser Paul now found himself closer to Peter and James than when he was at Antioch in 50 or when he wrote Galatians”. N. Schneider, Schwachen, pp. 151ss, considera que no existe una contradicción en la actitud paulina frente a los judeocristianos de Roma, porque el apóstol no tenía ningún temor de que el “débil” concediera a su piedad legalista un significado salvífico. Para las líneas de argumentación paulina, cf. V. Gäckle, Starken, pp. 386-437

[32](#) Ph. F. Esler, Conflicto, pp. 471s

[33](#) J. A. Fitzmyer, Romans. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 33), Doubleday, Nueva York-Londres 1993, p. 745. Semejante opinión expresa D. Moo, Romans, pp. 928s

[34](#) W.-H. Ollrog, Abfassungsverhältnisse, pp. 226-234.

[35](#) Cf. los argumentos en U. Wilckens, Röm 3, p. 140. Este especialista explica el pasaje de la siguiente forma: Pablo había recibido al final de la redacción de la carta alguna otra nueva noticia, “die ihn so alarmiert, daß er aller bislang gewährten vorsichtigen Zurückhaltung zum Trotz die Gemeinde warnen zu sollen meint” (p. 143). Según J. D. G. Dunn, Romans 9–16 (WBC 38 B), Dallas, Tex. 1988, p. 906, el texto sería una “nota o apunte personal”. B. Witherington – D. Hyatt, Romans, p. 396, explican el tono de este pasaje por motivos retóricos y porque Pablo se dirige a los judeocristianos de 16,1-16, a quienes él ya conoce, con los que ha trabajado, está relacionado o ha convertido. Tiene autoridad sobre ellos

[36](#) D. Moo, Romans, p. 929.

[37](#) Según Ph. F. Esler, *Conflicto...*, p. 184, el texto sería un sumario de los puntos que Pablo ha tratado anteriormente en la carta. B. Witherington – D. Hyatt, *Romans*, p. 397, creen que los adversarios tratarían de persuadir al débil para que actuara en contra de su conciencia.

[38](#) Esta afirmación hace improbable la teoría de Ph. F. Esler, *Conflicto...*, p. 186, para quien los fuertes estaban ejerciendo su poder de persuasión contra los miembros más débiles y los estaban seduciendo.

[39](#) Según J. D. G. Dunn, *Romans 2*, p. 903, no está claro si este concepto se refiere a cristianos o no cristianos. U. Wilckens, *Röm 3*, p. 141, piensa que el término *evkkli,nein* presupone que no se trata de miembros de las comunidades romanas, sino de gente externa.

[40](#) D. Moo, *Romans*, p. 929.

[41](#) W. Schmithals, *Römerbrief*, p. 149. M. Kettunen, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes* (AASF.DHL 17), Helsinki 1979, p. 68, ve en este pasaje desavenencias concretas: “So sind aller Wahrscheinlichkeit nach die mit den Einwendungen erwähnten Gegner von 3,8 gleich mit den Irrlehrern von 16,17”.

[42](#) Cf. 2 Cor 11,20; Gál 6,12s; Tit 1,10s. Así es la descripción de los judíos en 3 Mac 7,11 y Asc Mos 7,4.8s.

[43](#) Th. R. Schreiner, *Romans*, p. 802s.

[44](#) J. D. G. Dunn, *Romans 2*, p. 904.

[45](#) Cf. H. Schlier, *Röm*, p. 5

[46](#) D. A. Campbell, “Determining the Gospel through Rhetorical Analysis in Paul’s Letter to the Roman Christians”, en L. A. Jervis – P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker* (JSNT SS 108), JSOT Press, Sheffield 1994, pp. 315-336.

[47](#) Rom 2,25. J. Marcus, “The Circumcision and the Uncircumcision in Rome”, *NTS* 35 (1989) 67-81

[48](#) U. Wilckens, *Röm 3*, p. 144.

[49](#) La tesis de los judaístas como enemigos en Rom 16,17s viene defendida por U. Wilckens, Röm 3, p. 145.

[50](#) J. D. G. Dunn, Romans 2, p. 903; U. Wilckens, Röm 3, p. 143; D. Moo, Romans, p. 929. Críticas a esta hipótesis en W. Schmithals, Der Römerbrief. Ein Kommentar, Gütersloh 1988, p. 551

[51](#) M. Kettunen, Abfassungszweck, pp. 70s.

[52](#) Ph. F. Esler, Conflicto, p. 185, aunque no acepta la interpretación del escenario de una misión de circuncisión, cree que la utilización del participio de presente (poiou/ntaj), en lugar de un participio de futuro, confirma que el problema está ya presente en Roma

[53](#) Th. R. Schreiner, Romans, p. 801

[54](#) T. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (MBT 45), Münster 1980, p. 183, opina que el uso del tema del sufrimiento en la Carta a los Romanos no fue debido a conflictos con enemigos o por experiencias actuales, ya que el tema no se encuentra en un contexto polémico. En contra se expresa W. Schmithals, Röm 3, pp. 12s.

[55](#) J. Sauer, “Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht”, ZNW 76 (1985) 1-28, ofrece una reconstrucción de la historia de la tradición del texto; cf. pp. 26-27.

[56](#) Sobre este tema, cf. W. T. Wilson, Love without Pretense. Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature (WUNT II 46), Mohr, Tübinga 1991, pp. 40-90.

[57](#) Sobre el distinto “Sitz im Leben” y función de Mt 5,38 y Lc 6,27, cf. G. Theissen, “La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5,38-48/Lc 6,27-38) y su trasfondo histórico social”, en *íd.*, Estudios de sociología del cristianismo primitivo, Sígueme, Salamanca 1985, pp. 103-148.

[58](#) O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK 4), 4. Aufl., Göttinga 1966, p. 305.

[59](#) Diferente a 1 Cor 7,10; 11,23; 1 Tes 4,15.

[60](#) 1 Cor 4,12; 1 Tes 5,15a; Didajé 1,3b

[61](#) J. Sauer, “Erwägungen”, p. 28, defiende que las tradiciones elaboradas en Rom 12,14ss proceden de la literatura sapiencial del AT y de la filosofía popular helenista. También W. T. Wilson, Love, p. 171, busca el trasfondo de la frase paulina, y la explica así: “Paul drew this saying, or some version of it, from the fund of traditional, anonymous, and probably oral Jewish and Jewish-Christian wisdom available to him”. Bendición y maldición se encuentran en el AT frecuentemente como alternativas. Cf. TestBenj 3,6 y TestJos 18,2

[62](#) Una amplia colección de material se encuentra en H. Haas, Ideen und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt. Ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht, Leipzig 1927.

[63](#) Cf. Epicteto, IV, 5, 24.

[64](#) J. D. G. Dunn, Romans 2, p. 749

[65](#) Eso se puede explicar porque la mencionada persecución fue limitada y esporádica. Una repetición de lo sucedido, sin embargo, el apóstol no la excluye (Rom 12,18).

[66](#) Cf. G. Zerbe, “Paul’s Ethic of Nonretaliation and Peace”, en W. M. Swartlez (ed.), The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament, Westminster-Louisville 1992, pp. 177-222; D. Moo, Romans, pp. 780s

[67](#) La exigencia de la generosidad frente a los enemigos es una idea bastante extendida también fuera del cristianismo; cf. F.-J. Ortkemper, Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Röm 12-13 (NTA.NS 14), Münster 1980, pp. 217-225

[68](#) K. L. Yinger, “Romans 12:14-21 and Nonretaliation in Second Temple Judaism: Addressing Persecution within the Community”, CBQ 60 (1998) 74-96: “Paul’s argument and language are best understood as a traditional response to conflict within the community, especially since it was at this stage of development that the prohibition of retaliation within the community was first connected explicitly with the divine prerogative of vengeance” (p. 95)

[69](#) Ph. F. Esler, Conflict, p. 449.

[70](#) Th. H. Tobin, Paul’s, p. 395; J. D. G. Dunn, Romans 2, pp. 738.755; B. Witherington – D. Hyatt, Paul’s, p. 295; Th. Schreiner, Romans, p. 667; D. Moo, Romans, p. 784

[71](#) La frase “sin devolver a nadie mal por mal” (Rom 12,17) deja entrever que los cristianos tuvieron que sufrir en ocasiones injusticias y que ellos podían pagar con la misma moneda, es decir, con “mal”

[72](#) F.-J. Ortkemper, *Leben*, pp. 102ss.

[73](#) Cf. el comentario de J. O’Neil, *Paul Letter to the Romans*, Harmondsworth, Penguin 1975, p. 209: “These seven verses have caused more unhappiness and misery in the Christian East and West than any other seven verses in the New Testament by the license they have given to tyrants...”.

[74](#) En este estudio apenas vamos a exponer la perspectiva del “Politics Group” de la Society of Biblical Literature. Estos autores (por ejemplo, R. A. Horsley, N. Elliott...) afirman que Pablo defendió una línea muy crítica, incluso subversiva, en relación a Roma. Esta cuestión la he analizado en D. Álvarez Cineira, “Pablo, el antisistema”, *EstAg* 42 (2007) 293-334, esp. 319-321. Para este grupo de autores, sorprende que Pablo pudiera hablar positivamente de Roma, olvidándose de la brutalidad que caracterizaba a los romanos. Otros textos paulinos expresan una visión más crítica de las autoridades (1 Tes 5,3-11; 1 Cor 15,24-26)

[75](#) Por motivo de su coherencia interna, se ha considerado el texto como una inserción aislada e independiente en el contexto o como una interpolación. Muchos estudiosos ven toda la perícopa como un añadido postpaulino y, por tanto, como un “cuerpo extraño” en la epístola: M. Dibelius, “Röm”, pp. 7ss; E. Käsemann, *Röm*, pp. 336s; E. Barnikol, “Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Röm 13,1-7”, en *Studien zum NT und zur Patristik*. FS. E. Klostermann (TU 77), Berlín 1961, pp. 65-133, aquí p. 69; J. Kallas, “Romans XIII 1-7: An Interpolation”, *NTS* 11 (1964-1965) 365-374; W. Simonis, *Der gefangene Paulus. Die Entstehung des sogenannten Römerbriefs und anderer urchristlicher Schriften in Rom*, Francfort 1990, pp. 19.78-81; W. Schmithals, *Römerbrief*, pp. 191-196; U. Wilckens, *Röm* 3, p. 30. Pero diversos y convincentes son los argumentos para afirmar la unidad contextual, así como los criterios de contenido que van en contra de las teorías de la interpolación; cf. V. Riekkinen, *Römer*, pp. 45-51.

[76](#) Cf. T. C. de Kruijf, “The Literary Unity of Rom 12,16-13,8a: A Network of Inclusion”, *Bijdr.* 48 (1987) 319-326. Otros argumentos se encuentran en U. Wilckens, “Gehorsam”, pp. 89-99.

[77](#) Cf. Ph. F. Esler, *Conflicto*; Th. H. Tobin, *Paul’s*, p. 397.

[78](#) Sobre el trasfondo judío, cf. O. Eck, *Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat* (BFChTh.M 42/3), Gütersloh 1940, pp. 74-104; W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem NT*, Gütersloh 1971, pp. 14-28. Exhortaciones judías a la sumisión, cf. Abot, 3, 1s.; Filón, *LegGai* 236.279-280.

79 Para los textos paralelos de Rom 13,1-7 en el mundo greco-romano, cf. V. Zsifkovits, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung* (WBTh), Viena 1964, pp. 28-34; W. C. van Unnik, "Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3-4", en E. E. Ellis – E. Gräßer (eds.), *Jesus und Paulus. FS W.G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, Gotinga 1975, pp. 336-340; A. Strobel, "Furcht, wem Furcht gebührt. Zum profangriechischen Hintergrund von Röm 13,7", *ZNW* 47 (1964) 58-62; B. Blumenfeld, *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (JSNTS 210), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, pp. 283-287.392s.

80 1 Pe 2,13-17; 1 Tim 2,1-4 y Tit 4,1-3. Cf. el logion de Mc 12,10ss

81 V. Riekkinen, *Römer*, p. 95.

82 Otras interpretaciones están recogidas en V. Riekkinen, *Römer*, pp. 96-202.

83 C. E. B. Cranfield, *Romans* 1, 73; 2, 653

84 M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains* (ÉtB), París 1931, p. 312; F. J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains* (CNT.N 6), Neuchâtel 1957, p. 184; B. Witherington – D. Hyatt, *Romans*, pp. 305s

85 J. Kosnetter, *Röm 13,1-7: Zeitbedingte Vorsichtsmaßregel oder grundsätzliche Einstellung?* (SPCIC), Roma 1963, pp. 347-355.

86 E. Bammel, "Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung", *ThLZ* 85 (1960) 837, considera el texto como una advertencia paulina ante la cooperación de los cristianos con la resistencia judía.

87 M. Borg, "A New Context for Romans XIII", *NTS* 19 (1972-73) 205-218. En contra, V. Riekkinen, *Römer*, pp. 110s

88 N. Elliott, "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda", en Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg, Pa 1997, pp. 191-196.

89 J. Friedrich – W. Pöhlmann – P. Stuhlmacher, "Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7", *ZThK* 73 (1976) 131-166. Véase también S. Hutchinson, "The Political Implication of Rom

13: 1-7", BTB 21 (1971) 52; T. M. Coleman, "Binding Obligations in Romans 13,7: A Semantic Field and social Context", TynB 48 (1997) 307-327; M. Tellbe, Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians (CB.NTS 34), Almqvist & Wiksell International, Estocolmo 2001, pp. 175-182; Stefan Schreiber, "Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13", en Ulrich Busse (ed.), Die Bedeutung der Exegese für the Theologie und Kirche (QD 215), Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2005, pp. 131-170. W. Munro, "Romans", p. 165, presupone la política fiscal de Trajano como trasfondo histórico para Rom 13. La colaboración exigida correspondería a los intereses de la burguesía cristiana (algunos presbíteros u obispos). Uno de ellos habría integrado el texto de Rom 13,1-7 en el corpus paulinus "to legitimize and reinforce his own social roles of magistrates, tax collector..." (p. 168).

[90](#) M. Nanos, Mystery, pp. 289-336

[91](#) Ph. E. Esler, Conflict, p. 452.

[92](#) R. Jewett, "Response: Exegetical Support from Romans and Other Letters", en R. A. Horsley (ed.), Paul and Politics, Trinity, Harrisburg 2002, pp. 58-71.

[93](#) K. Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, Chr. Kaiser, Múnich 1986, p. 103

[94](#) Algo semejante expresa S. Schreiber, "Imperium", p. 161: "In der konkreten politischen Situation in Rom müssen die Gemeinde ihr Verhalten nach außen so organisieren, dass sie nicht aus dem Verhaltenskodex des römischen Imperiums herausfallen, sondern darin leben können. Es gibt aktuell keine politische Alternative, so dass Loyalität zur angemessenen Haltung wird"

[95](#) Según S. Légasse, "Paul", p. 531, Pablo no muestra un optimismo ingenuo respecto al Imperio, ni tampoco coloca el poder como modelo a causa de su origen divino. Su objetivo es realista y práctico: para él se trata de preservar a los cristianos de una intervención estatal y de no poner en peligro innecesariamente su paz y su existencia.

[96](#) En este contexto es digna de mención la reflexión que hace K. Haacker, "Der Römerbrief als Friedensmemorandum", NTS 36 (1990) 25-41: "daß Paulus bei der Abfassung des Römerbriefs auch an offizielle Stellen als mögliche Mit-Leser seines Briefes gedacht hat. Wenn man bedenkt, welches Gewicht Frieden und Eintracht in der offiziellen Staatsphilosophie der römischen Kaiserzeit hatte, wird man diesem durchgängigen Thema des Römerbriefs einen gewissen apologetischen Nebenzweck nicht absprechen können" (p. 40). Cf. G. Theissen, "Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom", en E.-M. Becker – P. Pilhofer, Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187), Mohr Siebeck, Tübinga 2005, p. 241

[97](#) D. G. Horrell, "The Peaceable", p. 91. Según M. Tellbe, Paul, p. 171, "the parenesis of Rom. 12:1-15:13, including 13:1-7, should not be understood as a general ethic formulated by Paul, but part of a situational ethic addressed to circumstances of a given time and place".

La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo

Carlos Gil Arbiol

Profesor de Sagrada Escritura

Universidad de Deusto (Bilbao)

Uno de los últimos libros de Rafael Aguirre (Rafa) tenía por subtítulo De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo^[1]. Este tema ha sido motivo de no pocos diálogos enormemente instructivos para mí. Es de justicia decir que si mi posición es diferente a la de Rafa es, precisamente, gracias a estos diálogos, que me han hecho pensar y estudiar el tema. Por lo tanto, debo reconocer que le debo a él una posición en este tema diferente a la suya. Éste es uno de los grandes valores intelectuales de Rafa: ser capaz de fomentar el estudio y la investigación críticamente, animando a muchos a poner por encima de todo el rigor y la exactitud científica. Esto, en mi caso, me ha llevado a descubrir el valor genuinamente político, muchas veces disimulado, de la creación de las comunidades paulinas. Esto es lo que apunto en esta colaboración, que no es definitiva, sino que forma parte de un estudio apenas comenzado.

1. La casa (oi=koj / oivki,a/)

La idea más extendida respecto al uso de Pablo de los modelos del entorno es que utilizó la casa como el paradigma más importante para configurar sus comunidades^[2]. Sin embargo, la “casa/familia” dista mucho de

ser un modelo unívoco y de inmediata comprensión, puesto que depende de cada tiempo, lugar y cultura. Es, sin lugar a dudas, la institución básica más importante de toda sociedad, por lo que su configuración depende del universo simbólico imperante en cada grupo humano y refleja su complejidad^[3].

En el caso de Pablo, la utilización del modelo de la casa se percibe, por ejemplo, en el vocabulario doméstico y familiar^[4]: casa, padre, madre, hermanos, hermanas, etc. La frecuencia e intensidad de este uso parece sugerir, efectivamente, que la configuración de la comunidad tenía como modelo una casa. Así parece confirmarlo la utilización insistente de Pablo de la imagen de la construcción de una casa para referirse a las comunidades de creyentes en Cristo^[5], aquellas que él había fundado (1 Tes 5,11; Gál 2,18; 1 Cor 8,1.10; 10,23; 14,4.17)^[6]. El vocabulario doméstico y familiar está al servicio de la construcción de la nueva comunidad: la *evkklhsi,a*^[7]. Para comprender la utilización de este modelo por Pablo, debemos captar las múltiples dimensiones que el modelo de la casa tiene.

El término “casa” (*oi=koj* / *oivki,a*) tiene diferentes acepciones^[8]: estancia/habitación, lugar de residencia, edificio de vivienda, pertenencias, línea de descendientes, etc. El vocablo *oi=koj* se utiliza también con un sentido más amplio^[9]: templo, sinagoga, gremio, asociación voluntaria, etc. Simbólicamente, *oivki,a* puede significar también “cuerpo físico”^[10]. Tiene, por tanto, diferentes niveles de sentido. Así, del mismo modo que utilizamos el término “cuerpo” para referirnos a realidades de diferentes niveles de abstracción (cuerpo físico, social y teológico)^[11], se utiliza el término “casa” para referirse a entidades pertenecientes a esferas diferentes de la realidad. Esto nos permite comprender la imagen de la casa, especialmente su “construcción” simbólica, como una realidad pluridimensional, que puede tener diferentes niveles de comprensión en las cartas de Pablo. Más allá del inmediato sentido de la casa como espacio que alberga a una familia o la misma familia, podemos distinguir tres usos^[12].

En primer lugar, Pablo utiliza la imagen de la construcción de la casa, por ejemplo en 1 Cor 3,9, para recordar a sus destinatarios quiénes son: “Vosotros sois edificación de Dios” (*qeou/ oivkodomh, evste*). El proceso de asimilación de un creyente con su nueva identidad se desarrolla en torno a

este argumento teológico, que se recoge de modo análogo en 1 Cor 12,27 utilizando la imagen del cuerpo: “vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada miembro una parte” (u`mei/j de, evste sw/ma Cristou/ kai. me,lh evk me,rouj) <sup>[13]</sup>. En Rom 8,9 (neu/ma qeou/ oivkei/ evn u`mi/n), Pablo insiste en la misma idea: el conjunto de los creyentes (u`mei/j) es identificado como una casa en la que el Espíritu de Dios habita (oivke,w). En otros lugares de la primera Carta a los Corintios repite la misma idea utilizando la imagen del templo (na,oj), que es uno de los sentidos con que los antiguos utilizaban el término oi=koi: la evkklhsi,a es lugar de la presencia de Dios (2 Cor 6,16) o del Espíritu (1 Cor 3,16) ^[14]. El uso del genitivo “de Dios” (1 Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2 Cor 1,1; Gál 1,13; 1 Tes 2,14) ^[15] le da a la imagen de la casa una inequívoca dimensión teológica cuyo objetivo es describir y crear la identidad del conjunto de creyentes; de este modo, Pablo construye la evkklhsi,a. “Casa”, “cuerpo” y “templo” sirven igualmente a Pablo en esos lugares como imágenes de la evkklhsi,a. Este primer sentido de casa se desarrollará hasta condensarse en la fórmula más explícita “casa de Dios” (Ef 2,19-22; 1 Tim 3,15), propia de las cartas deuteropaulinas ^[16].

En segundo lugar, Pablo utiliza la imagen de la casa en sentido llano, para referirse a una familia y el lugar en el que vive (1 Cor 1,16; 16,15.19; Flm 2; Flp 4,22; Rom 16,5). Sin embargo, en estos lugares, utiliza la casa como imagen de la evkklhsi,a, del conjunto de creyentes congregado. Así, la comunidad que se reúne en casa de alguno de ellos, por ejemplo, en la casa de Áquila y Prisca, es como una casa, a modo de casa: “Os envían muchos saludos Áquila y Prisca en el Señor, junto con la asamblea de su casa” (su.n th/| katV oi=koi auvtw/n evkklhsi,a| 1 Cor 16,19; cf. Rom 16,5) ^[17]. Así como el primer sentido era, fundamentalmente, teológico, este segundo es eminentemente social y comunitario: Pablo se refiere con esta imagen a las relaciones que establecen entre sí los creyentes y cómo éstas reflejan su identidad. En este segundo sentido de casa también utiliza Pablo el término evkklhsi,a (cf. 1 Cor 16,19; Rom 16,5; Flm 2), confundiéndose ambas realidades: la estructura de la casa y la de la comunidad (los congregados). Por eso, Pablo puede emplear la imagen de la construcción de la casa para hablar de la construcción de la evkklhsi,a, que la menciona explícitamente en varios momentos (1 Cor 14,4-5.12); en este sentido, Pablo se refiere a las relaciones que se establecen entre los creyentes, para lo que depende del

primer sentido, el teológico. Tanto la “casa” como la evkklhsi,a tienen, pues, estas dos dimensiones: teológica y comunitaria/social.

En tercer lugar, Pablo utiliza en otro sentido el término oivki,a para referirse al cuerpo físico del creyente: “Sabemos que si esta casa de tela en la tierra se desmorona, tenemos un edificio de Dios, una casa eterna, no hecha por mano humana, en los cielos” (2 Cor 5,1: Oi;damen ga.r o[ti eva.n h` evpi,geioj h`mw/n oivki,a tou/ skh,nouj kataluqh/|(oivkodomh.n evk qeou/ e;comen(oivki,an avceiropoi,hton aivw,nion evn toi/j ouvranoi/j)^[18]. Este sentido de casa recoge lo relativo a la naturaleza y el organismo humano, según la teoría de M. Douglas citada^[19]. Paralelamente, Pablo también utiliza la imagen del templo (na,oj)^[20] para referirse al cuerpo del individuo, del creyente, en 1 Cor 6,19: “¿No sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo?” (ouv k oi;date o[ti to. sw/ma u`mw/n nao,j tou/ evn u`mi/n a`gi,ou pneu,mato,j evstin;); la misma idea repite en 1 Cor 2,11-13. El hecho de que Pablo utilice la imagen de la casa (oivki,a(na,oj) para referirse a la persona, al creyente, confirma que tiene una visión tridimensional en la que se integran de modo interactivo el aspecto teológico, social y físico en un entramado complejo, versátil y maleable al servicio del Evangelio (cf. Rom 15,20).

La relación de estas tres imágenes de la casa está basada en la preeminencia de la primera sobre las otras, es decir, de la dimensión teológica sobre la social y personal. Así se desprende de la importancia que adquiere en las cartas de Pablo el genitivo “de Dios/Cristo” para referirse al “cuerpo” y a la “casa” como imágenes de la evkklhsi,a tou/ Qeou/: si la asamblea de creyentes se asemeja a un “cuerpo” es porque son “cuerpo de Cristo”; si se asemejan a una casa es porque son “casa de Dios”. A partir de ahí puede Pablo utilizar retóricamente estas imágenes como parte de su estrategia de construcción de la evkklhsi,a. En otras palabras, el uso que Pablo hace de este término, evkklhsi,a, es inicial y fundamentalmente teológico; con él describe la identidad y el horizonte al que aspira el conjunto de creyentes en Cristo. En un segundo momento, por influencia de la imagen de la casa y de las relaciones familiares que Pablo busca establecer entre ellos, pasará a designar también la dimensión social, es decir, el mismo grupo humano formado por ellos y el modo de relacionarse. Este desplazamiento de sentidos va a generar ambigüedad y confusión entre los creyentes.

2. El cuerpo (sw/ma)

Estas tres dimensiones de la imagen de la casa (oi=koj), con sus analogías, responden, en cierta medida, a las tres dimensiones simbólicas que tiene el cuerpo, según la antropóloga M. Douglas. Éste modelo establece una relación simbólica “natural” entre el cuerpo físico y el cuerpo social (“el cuerpo físico es siempre una imagen de la sociedad”)^[21]. Para Douglas, el cuerpo social incluye una dimensión simbólico-religiosa; sin embargo, para poder utilizar adecuadamente esta analogía en la tradición paulina es necesario explicitar la noción de “cuerpo teológico” como una dimensión propia^[22]. Así pues, este triple sentido de la imagen del cuerpo (teológico, social y físico) tiene una clara relación con los tres sentidos con los que Pablo parece utilizar el término oi=koj. Podríamos decir que lo que para M. Douglas es el cuerpo, para Pablo es la casa.

Esta relación permite aventurar una hipótesis que veremos confirmada en los textos de Pablo: la casa que es el cuerpo del creyente (oivki,a, 2 Cor 5,1) es imagen de la casa que es la comunidad (oi=koj, 1 Cor 16,19; Rom 16,5), como ésta es imagen de la casa que es el “cuerpo de Cristo” (oi=koj, 1 Cor 3,9; 12,27)^[23]. Las tres dimensiones de la casa están, por tanto, estrechamente relacionadas, de modo que se influyen mutuamente: la dimensión teológica de la casa condiciona la social y la física, o, de otra manera, ésta última está orientada a la social, y ésta, a su vez, a la teológica. Esto explica el hecho de que Pablo construya la ekklêsia al modo de una casa: la casa teológica deberá hacerse realidad en la casa de la comunidad y en la casa del cuerpo.

Esta conclusión parcial plantea otra pregunta: ¿qué consecuencias tiene para la concepción de la segunda y tercera dimensiones de la casa su reflejo de la primera? ¿Qué nuevas características adquieren el creyente y la asamblea que debe reflejar la identidad teológica? ¿Por qué utilizó (escogió) el término evkkhlhsi,a para reflejar esa identidad? ¿Existe algún modelo de construcción simbólica que se asemeje a éste de Pablo?

3. La ciudad (po,lij)

No por casualidad, Aristóteles utilizó la misma imagen del cuerpo, en esta triple dimensión, para ilustrar su idea de la constitución de la ciudad. Ésta (po,lij) se construye simbólicamente como una agrupación de casas: “Toda ciudad está compuesta de casas” (pa/sa ga.r su,gkeitai po,lij evx oivkiw/n)^[24]. Según el filósofo de Estagira, existe una triple dimensión jerarquizada en la comprensión de la po,lij:

La ciudad es anterior por naturaleza a la casa y al individuo (kai. pro,teron de. th/| fu,sei po,lij h; oivki,a kai. e[kastoj h`mw/n evstin). Porque el todo necesariamente tiene que ser anterior a la parte; porque cuando el cuerpo se destruye, ya no queda pie o mano, excepto en un sentido homónimo, como cuando uno dice que es una mano aquella esculpida en piedra; en tales circunstancias sería una mano muerta. Todo es definido por su función y capacidad, de modo que cuando ya no pueden desarrollar su función ya no se puede decir que son lo mismo, sino que llevan el nombre inadecuadamente^[25].

Ciudad, casa e individuo constituyen, en este orden, los elementos fundamentales del Estado. La imagen del cuerpo es utilizada por Aristóteles aquí para ilustrar la estrecha relación de los tres y la prioridad del primero sobre los otros dos, es decir, de la ciudad sobre la casa y de ésta sobre el individuo.

Para que la ciudad pueda cumplir sus objetivos, necesita unas garantías que van más allá del desarrollo de los derechos individuales, que alcanzan el compromiso por la justicia^[26]. La ciudad no se constituye, según Aristóteles, cuando únicamente se unen individuos o familias: “Cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa (e[kastoj me,ntoi crw|/to th/| ivdi,a| oivki,a| w[sper po,lei), y la unión es sólo una simple alianza defensiva (evpimaci,aj), no hay ciudad”^[27]. La ciudad tiene unas funciones propias que superan las de la casa; no puede existir aquélla en función de ésta, sino al revés. Así, explica Aristóteles,

la ciudad no consiste en la comunidad del domicilio (koinwni,a to,pou), ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas condiciones preliminares

son indispensables para que la ciudad exista; pero aun suponiéndolas reunidas, la ciudad no existe todavía. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud (h` tou/ eu= zh/n koinwni,a), para bien de las casas (oivki,aij) y de las diversas clases de habitantes (ge,nesi), para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma (ca,rin kai. auvta,rkouj). Sin embargo, no podría alcanzarse este resultado sin la comunidad de domicilio (katoikou,ntwn to,pon) y sin el auxilio de los matrimonios (evpigami,aij); y esto es lo que ha dado lugar en las ciudades a las alianzas de familia (khdei/ai), a las fratrias^[28].

Estas circunstancias garantizan la consecución de la felicidad, fin al que todo lo demás está supeditado. La ciudad, subraya Aristóteles,

es una asociación en la que las familias reunidas deben realizar su objetivo y tener todo lo necesario para la vida (po,lij de. h` genw/n kai. kwmw/n koinwni,a zwh/j telei,aj kai. auvta,rkouj); es decir, una vida virtuosa y feliz (euvdaimo,nwj kai. kalw/j). Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos (tw/n kalw/n a;ra pra,xewn ca,rin qete,on), y no sólo la vida común^[29].

Como se puede apreciar, la relación que Aristóteles establece entre individuo y casa, por una parte, y ciudad, por otra, es compleja. Si bien ésta última está al servicio de la felicidad de cada individuo y casa, la ciudad es, a su vez, “anterior por naturaleza”, y aquéllos deben orientarse a la construcción de ésta. Es el modo que tiene Aristóteles de garantizar la consecución del fin de cada individuo: la ciudad antecede a cada individuo porque aquélla garantiza su felicidad. La dimensión política de la vida prevalece sobre la individual y doméstica porque aquélla tiene un fin superior.

Sin embargo, la participación de los individuos en la vida de la ciudad no se hace a través de la casa a la que pertenecen, como quizá cabría esperar, sino a través de la evkklhsi,a, la asamblea de varones libres encargada de votar las decisiones de los gobernantes^[30]; esta institución exige la participación de los ciudadanos para abordar las cuestiones comunes que

afectan a la vida de la ciudad^[31]. De este modo, Aristóteles establece una clara separación entre las esferas política y doméstica: lo que afecta a la primera se aborda en la asamblea (evkklhsi,a), mientras que lo que afecta a la segunda se aborda en la casa^[32].

Aristóteles y Pablo utilizan la imagen tridimensional del cuerpo y de la casa para sus “proyectos de construcción”: el primero de la ciudad, el segundo de la comunidad de creyentes. De este modo consiguen poner en relación al individuo, a la casa/familia y a la asamblea, que cumple los fines más elevados. Resulta evidente, desde aquí, la utilización del término evkklhsi,a por Pablo: con él designa aquello que cumple los mismos fines que tiene la po,lij para Aristóteles. Sin embargo, así como éste separa lo público de lo privado mediante la asignación de funciones domésticas a la casa y políticas a la evkklhsi,a, Pablo va a crear una ambigüedad (quizá intencionada), precisamente por el uso de la imagen de la casa para referirse a la casa/familia y a la asamblea de creyentes (evkklhsi,a) y por el uso de éste término para referirse a ambas realidades (sentido teológico y social). De este modo, como vamos a ver, Pablo atribuye funciones políticas a la evkklhsi,a y, por extensión, a la casa^[33].

Por otra parte, de la comparación del uso de estas imágenes en Pablo y Aristóteles podemos concluir que en ambos existe una intención política. J. D. G. Dunn lo recoge del siguiente modo: “La consistencia del énfasis en la unicidad en el discurso de Pablo sobre la comunidad-como-cuerpo sugiere claramente que el tema entró en la teología paulina como una adaptación de la conocida presentación del estado-como-cuerpo”^[34]. Es decir, si Pablo deja claro, primero, que la prioridad de los tres sentidos de la casa la tiene el primero, el teológico (al cual están subordinados los otros dos) y, segundo, que los tres son utilizados de modo semejante cuando Aristóteles habla de la ciudad, podemos establecer una analogía entre el modelo de construcción de la po,lij aristoteliana y el de la evkklhsi,a paulina. Así, del mismo modo que Aristóteles “construye” la po,lij a partir de oi=koi, Pablo “construye” la evkklhsi,a (universal) a partir de evkklhsi,ai (domésticas). Así, las asambleas domésticas que se asemejan a la casa forman un conjunto de asambleas que se asemejan a la ciudad. Dunn lo expresa en estos términos: “Estas pequeñas congregaciones fueron establecidas como equivalente y sustituto del

Estado”^[35].

4. La evkklhsi,a

Entre las funciones que tiene la ciudad, Aristóteles reconoce: la preparación y oferta de comidas comunes, la regulación del matrimonio, los mecanismos de control de la desviación, la resolución de conflictos entre clases sociales y el acceso de los individuos a la ciudadanía^[36]. Estas características aparecen en las cartas de Pablo referidas a la evvklhsi,a, concretamente en 1 Cor: comidas comunes (1 Cor 10; 11); regulación del matrimonio (1 Cor 7); resolución de conflictos de clase sociales y acceso al grupo (1 Cor 1; 6); mecanismos de control de la desviación (1 Cor 5). Pablo utiliza predominantemente, como hemos visto, la terminología doméstica (oi=koj) para referirse a sus evkklhsi,ai. Sin embargo, parece reflejar en sus cartas el mismo proceso de “construcción” que Aristóteles para la po,lij: de lo general a lo particular.

a) Comidas comunes

Las comunidades paulinas proveyeron de comidas comunes a los creyentes en Cristo. De ellas hay diferentes testimonios en las cartas de Pablo; algunas podían transcurrir en casa de algún miembro de la comunidad (por ejemplo de Gayo, al que Pablo describe como xe,noj mou kai. o[lhj th/j evkklhsi,aj en Rom 16,23); otras quizá en lugares no domésticos (por ejemplo, en 1 Cor 11,22, donde contraponen las casas a la reunión de la comunidad, como veremos más adelante). Las comidas comunitarias tenían, sin embargo, varias características que las asemejan a las comidas públicas de la po,lij según Aristóteles: la presencia de extraños, la asignación de roles públicos a mujeres, la distinción de estas comidas de aquellas que transcurrían en la casa y la multiplicación de roles en este contexto.

En primer lugar, la presencia de “extraños” es mencionada explícitamente en varios momentos. En 1 Cor 14,16 (y 14,23-24), los términos usados para referirse a los “extraños” remiten a la presencia de “no creyentes” (a;pistoi)^[37] y de “no iniciados” (ivdiw,thj)^[38] en la reunión de la asamblea. Esta

situación se ha interpretado de diferentes modos: por una parte, desde la posibilidad de que un extraño entrara en la casa de uno de los patronos de la asamblea mientras ésta celebraba su reunión, dado el carácter abierto de la domus^[39]; por otra, en el contexto de los matrimonios mixtos (se trataría del esposo/a no creyente de un/a creyente)^[40]. En ambos casos se supone que el lugar de reunión es la casa de un patrón de la comunidad (por ejemplo, Rom 16,23). Sin embargo, hay datos que apuntan a otro contexto. En 1 Cor 14,23-24, Pablo refiere la posibilidad de que un extraño (ivdiw,thj(a;pistoj) a la comunidad entre (eivse,rcomai) cuando toda la asamblea se ha reunido (h` evkklhsi,a o[lh evpi. to. auvto,). A diferencia de 1 Cor 14,16, donde el extraño parece estar observando desde su sitio, aquí Pablo menciona la “entrada” del extraño iniciada la reunión, no su presencia desde el inicio. La indicación “toda la asamblea junta” (al igual que en 1 Cor 11,20, evpi. to. auvto,) se entiende como la reunión de todos los creyentes de Corinto, en oposición a las reuniones domésticas^[41]. Es, pues, cuando están todos reunidos cuando parece celebrarse la Cena del Señor, según 1 Cor 11,20, que, a juicio de la unidad de 1 Cor 11,2-16.17-34^[42], tenía lugar en el contexto de un symposium^[43]. Los datos que ofrece Pablo en 1 Cor sugieren que la asamblea de toda la comunidad estaba amenazada por unos excesos que tenían lugar en el contexto de la comida y que Pablo identifica como amenazas de idolatría (cf. 1 Cor 6,9-11; 10,1-22; 11,2-16; 17-34; Gál 5,16-24; Rom 13,13)^[44]. La Cena del Señor comienza en Corinto como una celebración alternativa, excluyente y sustitutiva de otros symposia (1 Cor 10,22: “No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios”), y adquiere desde el inicio una dimensión política.

En segundo lugar, en ese mismo capítulo 11 y, sin duda, en el mismo contexto celebrativo en el que transcurre la comida mencionada, percibimos un conflicto de roles. Las funciones^[45] mencionadas en este texto son la oración y la profecía (11,4.5), aunque la cuestión que crea problema es, en realidad, el modo de hacerlo los varones y las mujeres. La oración hace referencia, probablemente, a “orar en lenguas” (cf. 1 Cor 14,14), mientras que la profecía^[46] alude a la proclamación pública del mensaje cristiano y a su aplicación a las circunstancias de los oyentes^[47]. Así lo expone Pablo en 1 Cor 14,3: “El que profetiza habla a los hombres para su edificación,

exhortación y consolación”. Efectivamente, se trata de una presentación polémica frente al don de lenguas^[48]; la diferencia que Pablo establece en 1 Cor 14,29-33 entre la profecía y el orar en lenguas revela el carácter “controlado” y “edificante” de la primera^[49] y el carácter “extático” y “alocado” de la segunda (mai,nomai(mani,a, cf. 1 Cor 14,23)^[50]. Ambos dones/tareas están incluidos en 11,4-5. La insistencia de Pablo en la edificación^[51] (“el que habla en lenguas se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica la asamblea”: 14,4) muestra que la profecía no se orienta únicamente a lo privado, sino fundamentalmente a lo público^[52]. Livio, Séneca, Epicteto, Tácito, Plutarco^[53]... utilizan la imagen del cuerpo como metáfora de la unidad política, del bienestar de la polis y de la interdependencia de todos los que la componen. La edificación de la evkklhsi,a como un cuerpo a través de la profecía es, por tanto, una función que tiene una clara dimensión política: se trata de construir una sociedad alternativa, que Pablo explicitará de otro modo en Flp 3,20 (h`mw/n ga.r to. poli,teuma evn ouvranoi/j u`pa,rcei)^[54]. Al ser una función política, se plantea el problema de quién puede realizarla (1 Cor 11,2-16); la aceptación tácita (genial, sin duda) de Pablo en 1 Cor 11,4 refleja su idea de que esta función la realicen tanto varones como mujeres (“la mujer que ora o profetiza...”). Así, Pablo difumina las fronteras entre las funciones femeninas y masculinas, permitiendo que la mujer tenga una función pública en la evkklhsi,a. Una consecuencia clara es que esta posibilidad abre la puerta a las mujeres para que en el ámbito privado de la casa pudieran asumir funciones que eran exclusivamente de varones, con la consiguiente alteración del orden.

En tercer lugar, Pablo contrapone la oi=koj a la evkklhsi,a en el siguiente versículo: “¿No tenéis casas (oivki,ai) para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios (h` evkklhsi,a tou/ qeou/) y avergonzáis a los que no tienen?” (1 Cor 11,22)^[55]. Quienes tienen “casas para comer y beber” no son aquellos que Pablo califica como “los que no tienen”; Pablo se dirige en segunda persona a los que avergüenzan a los que no tienen; por lo tanto, está enviando a sus propias casas a aquellos que podrían albergar en la suya a la comunidad. Consecuentemente, el lugar en el que se reúne la evkklhsi,a o[lh es otro diferente a una de esas casas.

Y en cuarto lugar, la forma en la que transcurre la cena se asemeja más a la que celebraba una asociación voluntaria que a la que tenía lugar en una casa; no sólo por la aportación de todos (“cada uno trae su propia cena”, e[kastoj ga.r to. i;dion dei/pnon prolamba,nei evn tw/| fagei/n: 11,21)^[56], sino por la tendencia a diversificar y jerarquizar las funciones internas, algo propio de las asociaciones voluntarias^[57]: 1 Cor 12,28 no reproduce la estructura organizativa de la casa, sino de la una asociación.

b) Regulación del matrimonio

Pablo dedica todo el capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios a responder a dos preguntas planteadas por los destinatarios sobre diferentes temas relacionadas con el matrimonio (cf. 1 Cor 7,1.25: peri. de. w-n evgra,yate...). El matrimonio es para Aristóteles el “vínculo que se considera como el más esencial de la asociación civil”^[58], de modo que se convierte en el primer deber del legislador garantizar esta institución:

Si es un deber del legislador asegurar robustez corporal desde el principio a los ciudadanos que ha de formar, su primer cuidado debe tener por objeto los matrimonios de los padres y las condiciones, relativas al tiempo y a los individuos, que se requieren para contraerlos. Dos cosas deben tenerse presentes: las personas y la duración probable de su unión, a fin de que haya entre las edades una conveniente relación y de que las facultades de los dos esposos no estén nunca en discordancia, pudiendo el marido tener aún hijos cuando la mujer se ha hecho estéril, o al contrario, porque estas diferencias en las uniones son origen de querellas y disgustos^[59].

Describe Aristóteles las edades adecuadas pensando en la capacidad reproductora y en la adecuada relación con los hijos para su educación^[60]. Entre sus preocupaciones está, lógicamente, el caso de infidelidad, que exige un castigo^[61]. Asimismo, está interesado en las pasiones (avkolasi,a), diferenciando varones de mujeres:

La unión en una edad más adelantada no es menos útil para asegurar la templanza de las pasiones. Las jóvenes que han sentido el amor muy pronto parecen dotadas en general de un temperamento ardiente. Respecto a los hombres, el uso de la venus durante su crecimiento daña al desarrollo del cuerpo, que no cesa de adquirir fuerza sino en el momento fijado por la naturaleza, más allá del cual no puede crecer más^[62].

Del mismo modo, Pablo desarrolla, como el “legislador” (nomothetēs), las condiciones del matrimonio (1 Cor 7,1-7), el control de las pasiones (1 Cor 7,8-9.36)^[63] y la organización de las cuestiones referidas a la infidelidad y la separación (1 Cor 7,10-16). No son, pues, desde este punto de vista, cuestiones relativas al ámbito doméstico, sino al público, porque con todo ello se está configurando la *ekklesia* al modo de una ciudad. Éste es el criterio que domina en su argumentación, como se percibe al final (1 Cor 7,32-35):

Yo os quisiera libres de preocupaciones. El no casado se preocupa de las cosas del Señor (ta. tou/ kuri,ou), de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo (ta. tou/ kosmou), de cómo agradar a su mujer; está, por tanto, dividido. La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Mas la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido. Os digo esto para vuestro provecho, no para tenderos un lazo, sino para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división (ouvci[na bro,con u`mi/n evpiba,lw avlla. pro.j to. eu;schmon kai. euvpa,redron tw/| kuri,w| avperispa,stwj).

El motivo, según se refleja aquí, es claramente teológico: la “construcción de Dios” se antepone a la construcción de la casa propia. El matrimonio no busca ante todo traer descendencia, que no es siquiera mencionada en la argumentación de Pablo; más bien, tiene como objeto organizar la vida interna de la comunidad (1 Cor 7,10-16.25-35), servir como paliativo de las pasiones (1 Cor 7,9) y evitar la excesiva tensión social con el entorno (1 Cor 7,36), funciones todas del ámbito político.

c) Conflictos sociales y acceso al grupo

Según Aristóteles, “el rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y de magistrado (kri,sewj kai. avrch/j)”^[64]. Poco más adelante, tras comprobar las debilidades de la definición, añade: “Fuera de la democracia, no existe el derecho común ilimitado de ser miembro de la asamblea pública y juez” (evn ga.r tai/j a;llaij politei,aij ouvci o` avo,ristoj a;rcwn evkklhsiasth,j evsti kai. dikasth,j)^[65]. A esta matización añade Aristóteles la necesidad de contemplar “la virtud del ciudadano” (th/j avri,sthj politei,aj)^[66]. Así, explica,

el ciudadano, como el marinero, es miembro de una asociación. A bordo, aunque cada cual tenga un empleo diferente, siendo uno remero, otro piloto, éste segundo, aquél el encargado de tal o de cual función, es claro que, a pesar de las funciones o deberes que constituyen, propiamente hablando, una virtud especial para cada uno de ellos, todos, sin embargo, concurren a un fin común, es decir, a la salvación de la tripulación, que todos tratan de asegurar y a la que todos aspiran igualmente. Los miembros de la ciudad se parecen exactamente a los marineros; no obstante la diferencia de sus destinos, la prosperidad de la asociación es su obra común, y la asociación en este caso es el Estado^[67].

Esta virtud, sin embargo, no la reconoce Aristóteles a todos; excluye de la ciudadanía a los artesanos.

Una constitución perfecta no admitirá nunca al artesano entre los ciudadanos. Si se quiere que el artesano sea también ciudadano, entonces la virtud del ciudadano, tal como la hemos definido, debe entenderse con relación no a todos los hombres de la ciudad, ni aun a todos los que tienen solamente la cualidad de libres, sino tan sólo respecto de aquellos que no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables de la vida es ser esclavo; trabajar para el público es ser obrero y mercenario.

En la evkklhsi,a creada por Pablo, aparece con cierto peso el horizonte

que orienta la identidad del creyente: “¿No sabéis que los santos han de juzgar al mundo? Y si vosotros vais a juzgar al mundo, ¿no sois acaso dignos de juzgar esas naderías? ¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? Y ¡cómo no las cosas de esta vida!” (1 Cor 6,2-3). Los creyentes son urgidos a asumir desde el presente su identidad de ciudadanos de un nuevo Estado, y la pertenencia a éste es de pleno derecho, porque aspira a las más altas funciones, aquellas que Aristóteles restringe para los que tienen el poder y gobiernan. Sin embargo, la realidad sociológica de estos mismos resulta totalmente contraria al elitismo de Aristóteles. Así, Pablo presenta a sus destinatarios del siguiente modo:

¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir a lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Cor 1,26-28).

La combinación de una realidad sociológica mixta y pobre (esclavos, artesanos, libertos, etc., con algunos más acomodados) con la atribución de unas expectativas políticas tan altas como las mencionadas en 1 Cor 6,2-3 es una mezcla de enorme éxito. La combinación de características domésticas y políticas en las *evkkhlhsi,ai* creadas por Pablo fue, sin duda, un importante factor de su gran crecimiento.

Pablo concibió la *evkkhlhsi,a* universal, probablemente, como un Estado/reino según la mentalidad de Aristóteles^[68], es decir, como la asociación de las *evkkhlhsi,ai* locales o domésticas, formadas éstas según el modelo de la casa/familia. La pertenencia de cada miembro se fundamenta no en su pertenencia a la casa familia de la que procede, sino en su vinculación con el Estado/reino que es la *evkkhlhsi,a* universal.

d) Control de la desviación

En 1 Cor 12,27, según hemos visto, Pablo les dice a sus destinatarios:

“Vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada miembro una parte” (u`mei/j de, evste sw/ma Cristou/ kai. me,lh evk me,rouj). Los creyentes, como los miembros del cuerpo, no lo son si no están unidos al cuerpo. El objetivo de la misión de Pablo es la construcción de la asamblea de Dios, no lograr creyentes individuales^[69]. En consecuencia, lo que da la pertenencia a la asamblea no es únicamente la filiación divina que se realiza ritualmente en el bautismo y que expresa la relación de cada creyente con Dios Padre (cf. Gál 3,26-4,6), sino, además, la coherencia en la práctica o, según Aristóteles, la asunción de las funciones propias de su identidad; esto es lo que está intentando que comprendan los destinatarios de su carta en 1 Cor 5,1-13: el comportamiento inadecuado del creyente tiene como consecuencia la exclusión de la comunidad (“¡arrojad de entre vosotros al malvado!”: 1 Cor 5,13), porque está contaminando con su cuerpo físico el cuerpo social y, así, el teológico (cf. 1 Cor 5,6-8).

En 1 Cor 4,8 y 4,15, Pablo contrapone dos figuras de control: la del rey (el verbo *basileu,w*) y la del padre (*path,r*); la primera la aplica irónicamente a los destinatarios de la carta, mientras que la segunda a sí mismo^[70]. A la primera Aristóteles le atribuye el control del Estado, y a la segunda el control de la casa^[71]. Ambas figuras representan dos modelos de control que dominan sobre espacios con funciones diferentes: los destinatarios podrían aspirar a un control sobre cuestiones que atañen a la dimensión pública de la *evklhsi,a*, mientras que Pablo contrapone su control de la dimensión privada.

Inmediatamente después, en 1 Cor 5,1-5, el enfrentamiento de Pablo con los destinatarios de la carta muestra un ejemplo que tiene los mismos colores. Alguien está teniendo un comportamiento inadecuado desde el punto de vista de Pablo; sin embargo, su argumentación revela que su mayor interés no es la desviación moral en sí, sino la falta de control que ese comportamiento revela; por eso les echa en cara su “engreimiento” y “jactancia” (1 Cor 5,2.5), porque aceptan ese comportamiento extraño que confunde la identidad del grupo, socava la originalidad del mensaje cristiano y muestra un enorme descuido de las cuestiones y los comportamientos domésticos y privados. Los dirigentes locales debían haber dirimido el caso y no lo han hecho, por lo que Pablo tiene que intervenir^[72]. Los destinatarios de 1 Cor no parecían preocupados por estas cuestiones domésticas, quizá porque pensaban que se

trataba de un asunto privado que correspondía a la libertad de lo “invisible” (cf. 1 Cor 6,12; 10,23), que no había necesidad de control sobre ello, tarea, en cualquier caso, propia del dueño de la casa o del “padre”, mientras que ellos se preocupaban de los asuntos públicos. Su concepción de la *evkklhsi*,a era, por tanto, únicamente pública, dejando de lado cuestiones referidas a su idea de privado. La respuesta de Pablo busca extender el control de la *evkklhsi*,a desde la dimensión pública (que aceptan los destinatarios) a la dimensión privada^[73]. Para ello convoca a la asamblea (*evn tw/| ovno,mati tou/ kuri,ou h`mw/n VIhsou/ sunacqe,ntwn u`mw/n kai. tou/ evmou/ pneu,matoj su.n th/| duna,mei tou/ kuri,ou h`mw/n VIhsou/*: 5,4) para expulsar al *po,rnoj*^[74]. Esta respuesta de Pablo le da a la *evkklhsi*,a una clara función política, ateniéndonos a los testimonios de Aristóteles^[75]. La autoridad del Señor por encima de toda autoridad, como hemos visto en el punto anterior, es el argumento teológico que soporta este desplazamiento de lo público hasta abarcar también lo privado; lo público penetra en lo privado y, con él, el control de los espacios y funciones. La *evkklhsi*,a se asemeja más a la polis que a la casa.

Lo mismo ocurre en dos textos relacionados con la imagen del cuerpo y su control. En 1 Cor 3,16-17 Pablo recuerda a la comunidad en su conjunto: “Sois santuario (*nao,j*) de Dios y el Espíritu de Dios habita (*oivke,w*) en vosotros”. El contexto deja claro que “sois” se refiere al conjunto de la *evkklhsi*,a, no a cada individuo por su cuenta. En 1 Cor 6,19, por el contrario, Pablo utiliza la idea de *nao,j* para referirse al individuo: “¿No sabéis que vuestro cuerpo (*sw/ma*) es santuario (*nao,j*) del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?”. La distinción entre lo privado y lo público, propia de la oposición entre el santuario y la casa (y el santuario y el cuerpo físico), queda alterada por la argumentación de Pablo, que extiende el concepto público de *nao,j* hacia la comunidad y hacia el cuerpo: el control propio del espacio público se aplica a lo que cabría esperar que es la dimensión doméstica y estrictamente privada. La *evkklhsi*,a, por tanto, adquiere una dimensión pública. La fundamentación para este desplazamiento es, de nuevo, teológica: “¡habéis sido comprados a precio de honor!” (*hvgora,sqh te ga.r timh/j*: 1 Cor 6,20).

Estos textos paulinos, leídos desde la óptica de Aristóteles^[76], muestran cómo Pablo dio prioridad a esas características políticas sobre las domésticas

porque su concepción teológica de la *evklhsi,a* le llevó a concebirla como una realidad universal que rivalizaba con las pretensiones políticas del Estado y del Imperio. Pablo probablemente fue consciente de ello y no rebajó sus aspiraciones políticas aunque suavizara la carga crítica que tenían algunas características del anuncio cristiano (como el anuncio explícito del Reino de Dios).

Conclusión

Pablo utilizó una imagen tridimensional de la casa para “construir” la *evklhsi,a*. Este proceso de “construcción” tiene una analogía con la construcción de la *po,lij* en Aristóteles (ciudad, casa, individuo). En ambos casos, la prioridad es lo general sobre lo particular: en el caso del filósofo, la casa y el individuo están subordinados a la ciudad; en el caso de Pablo, la familia y el creyente están subordinados al “cuerpo de Cristo”, que es la asamblea de creyentes. Esta analogía revela que Pablo construye la *evklhsi,a* con funciones similares a las que Aristóteles da a la *po,lij*. El uso de la imagen de la casa para esta construcción ha creado una imagen falsa de la *evklhsi,a* como ente doméstico; la comparación con Aristóteles refleja su inequívoca dimensión política. Además, la prioridad del “cuerpo de Cristo” sobre la casa/familia hizo que ésta adquiriera para los creyentes una mayor dimensión política que la que tenía en su entorno.

La comparación de los textos de Pablo con los de Aristóteles muestra un trasvase de propiedades de lo privado a lo público en las asambleas de Pablo, que se entiende desde la ambigüedad de los espacios de reunión. La *evklhsi,a* de Pablo tenía una base doméstica, pero una configuración y unas aspiraciones políticas. Esta ambigüedad creó problemas en las asambleas de Pablo, y se transgredieron las fronteras. La respuesta de Pablo no eliminó la ambigüedad. Así, se traspasaron algunas características políticas a la esfera de lo doméstico, y viceversa. De este modo, las comunidades cristianas paulinas influyeron lenta pero decisivamente en la configuración de una nueva sociedad.

¹ R. Aguirre, Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, Verbo Divino, Estella 2001.

2 Cf. S. K. Stowers, “Social Status, Public speaking and private teaching: the circumstances of Paul’s preaching authority”, *Novum Testamentum* 26 (1984) 59-82; L. M. White, *The social origins of Christian architecture. Building God’s houses in the Roman world: architectural adaptation among pagans, Jews, and Christians*, Trinity Press International, Valley Forge, Pa. 1996-1997, p. 21; J. H. Neyrey, “Teaching you in public and from house to house (Acts 20.20). Unpacking a cultural stereotype”, *JSNT* 26 (2003) 69-102. También, J. Murphy-O’Connor, *St Paul’s Corinth: Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville 32002.

3 Cf. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, pp. 124-174.

4 Cf. D. Horrell, “From *adelfoi* to *oikos* Zeou: Social Transformation in Pauline Christianity”, *JBL* 120 (2001) 293-311; W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 148-183; D. L. Balch, “Paul, Families and Households”, en Sampley, J. P. (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Continuum, Londres 2003, pp. 258-292; Bartchy, S. S., “Undermining Ancient Patriarchy: The Apostle Paul’s Vision of a Society of Siblings”, *BTB* 9 (1999) 68-78; S. J. Joubert, “Managing the Household. Paul as *paterfamilias* of the Christian household group in Corinth”, en Ph. Esler, *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*, Routledge, Londres-Nueva York 1995, pp. 213-223.

5 Cf. E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, p. 372.

6 En Rom 15,20 (ou[twj de. filotimou,menon euvaggeli,zesmai ouvc o[pou wvnoma,sqlh Cristo,j(i[na mh. evpV avllo,trion qeme,lion oivkodomw/) utiliza el verbo *oivkodome,w* para referirse, precisamente, a la creación de las comunidades fundadas por él, no a los romanos.

7 Cf. B. Blumenfeld, *The Political Paul*, Continuum, Sheffield 2001, p. 108; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, pp. 148-183.

8 Cf. O. Szemerényi, “Studies in the kinship terminology of the indo-european languages, with especial references to Indian, Iranian, Greek and Latin”, en AA. VV., *Varia 1977: Acta Iranica Troisième Serie, Volume VII*, Teherán-Lieja 1997, pp. 1-147; J. Casey, *The history of the Family*, Blackwell, Oxford 1989; G. Husson, *Oikia. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d’après les papyrus grecs*, Sorbonne, París 1983, pp. 212-215.

9 Cf. Liddel-Scott (supplement), *oi=koj* IV, 2; Barton, S. C. – Horsley, G. H. R., “A Hellenistic cult group and the new testament churches”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981) 9-14; Sokolowski, F., *Lois sacrées de l’Asie Mineure*, E. de Boccard, París 1955, pp. 52.53-58; Alston, R., “Houses and households in Roman Egypt”, en Laurence, R. – Wallace-Hadrill, A. (eds.), *Domestic*

Space in the roman world: Pompeii and beyond (JRA SS 22), Portsmouth 1997, pp. 35-36; G. Husson, Oikia, 38; Kloppenborg, J. S., "Edwin Hatch, Churches and collegia", en McLean, B. H. (ed.), Origins and Method. Towards a new understanding of judaism and christianity (JSNTSS 86), Sheffield Acad. Press, Sheffield 1993, p. 231.

10 Cf. O. Michel, oivki,a, en Kittel, TDNT V, pp. 119-159; BDAG, oivki,a. La diferencia de uso entre oi=koj y oivki,a es prácticamente inapreciable en Pablo, aunque nunca utiliza oivki,a para referirse a la dimensión teológica, únicamente a la social (por ejemplo, 1 Cor 1,16; 11,22...) y a la personal (2 Cor 5,1).

11 Cf. M. Douglas, Símbolos naturales, Alianza, Madrid 1978, pp. 89-107; íd., Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Siglo XXI, Madrid 1991, pp. 155-173.

12 Vamos a centrarnos en la primera Carta a los Corintios, de donde vamos a tomar los ejemplos; otras comunidades, como la de Tesalónica o la de Filipos, compartían algunas características con la de Corinto, pero no todas.

13 Así también en Rom 12,4-5. Sobre el concepto de cuerpo de Cristo para comprender la relación entre la cristología y la eclesiología, ver el magnífico artículo de J. D. G. Dunn, "The body of Christ in Paul", en M. J. Wilkins – T. Paige (eds.), Worship Theology and Ministry in the early Church, Sheffield Acad. Press, Sheffield 1992, pp. 146-162.

14 Nótese el sentido comunitario, no individual, de ambos textos, que se percibe en el uso del singular para na,oj y el plural para los destinatarios (evste u`mei/j). Para el uso de oi=koj como na,oj, cf. R. Alston, "Houses and households in Roman Egypt", 35-36; G. Husson, Oikia, 38.

15 Esta expresión también aparece en las cartas deuteropaulinas: cf. 2 Tes 1,4; 1 Tim 3,5.15.

16 Cf. D. Horrell, "From adelfoi to oikos Zeou: Social Transformation in Pauline Christianity", JBL 120 (2001) 293-311.

17 También aparece esta expresión en las cartas deuteropaulinas: Col 4,15 (avspa,sasqe tou.j evn Laodikei,a| avdelfou.j kai. Nu,mfan kai. th.n katV oi=kon auvth/j evkklhsi,an)

18 Cf. S. Lyman – M. Scott, "Territoriality: A neglected sociological dimension", Social Problems 15 (1968) 240, donde presenta el cuerpo como espacio diferente al público y al privado.

[19](#) Cf. nota 11.

[20](#) Una de las acepciones de oi=koj es precisamente la de na,oj; cf. nota 14. En este caso, el uso no es comunitario, sino individual, como lo aconseja el contexto de 1 Cor 6,12-20.

[21](#) Cf. nota 11. También J. H. Neyrey, “Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents”, *Semeia* 35 (1986) 129-170.

[22](#) Cf. F. Rivas, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid 2005, pp. 23*-26*; C. Gil, “La construcción de la evkklhsi,a a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Cor”, en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006, p. 147.

[23](#) Esto le lleva a Pablo a plantear ciertas restricciones en el uso del cuerpo físico para preservar la integridad de la comunidad y, así, del “cuerpo de Cristo”. Cf. C. Gil, “La construcción de la evkklhsi,a...”, pp. 149-151.

[24](#) Aristóteles, *Política*, 1253b.3.

[25](#) Aristóteles, *Política*, 1253a.19-30. La traducción castellana, salvo cambios propios del autor (oportunamente mencionados), es de Patricio de Azcárate (tr.), *La política*, Espasa Calpe, Madrid 1941.

[26](#) “De otra manera, la asociación política vendría a ser a modo de una alianza militar entre pueblos lejanos, distinguiéndose apenas de ella por la unidad de lugar; y la ley entonces sería una mera convención, y no sería, como ha dicho el sofista Licofrón, ‘otra cosa que una garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personales de los ciudadanos’”; Aristóteles, *Política*, 1280b.6-13.

[27](#) *Ibíd.*, 1280b.26-27. Todo el párrafo resulta iluminador: “Reúnanse con el pensamiento localidades diversas y enciérrense dentro de una sola muralla a Megara y Corinto; ciertamente que no por esto se habrá formado con tan vasto recinto una ciudad única, aun suponiendo que todos los en ella encerrados hayan contraído entre sí matrimonio, vínculo que se considera como el más esencial de la asociación civil. O si no, supóngase cierto número de hombres que viven aislados los unos de los otros, pero no tanto, sin embargo, que no puedan estar en comunicación; supóngase que tienen leyes comunes sobre la justicia mutua que deben observar en las relaciones mercantiles, pues que son unos carpinteros, otros labradores, zapateros, etc., hasta el número de diez mil, por ejemplo; pues bien, si sus relaciones se limitan a los cambios diarios y a la alianza en caso de guerra, esto no constituirá todavía una ciudad. ¿Y por qué? En verdad no podrá decirse que en este caso los lazos de la sociedad no sean bien fuertes. Lo que sucede es que cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la

unión es sólo una simple liga contra la violencia, no hay ciudad, si se mira de cerca; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados”. Aristóteles, *Política*, 1280b.13-30.

[28](#) *Ibíd.*, 1280b.30-38.

[29](#) *Ibíd.*, 1281a.1-4. El objetivo de esta construcción es la felicidad (to, eu= zh/n), como lo afirma en otros muchos lugares; por ejemplo, Aristóteles, *Ética*, 1178b.7; *Política*, 1252b.30-34; 1253a.18-30; 1280b.35-39; 1282b.15-16: “La asociación política tiene por fin no sólo la existencia material de todos los asociados, sino sobre todo su felicidad y su virtud”.

[30](#) Cf. Aristóteles, *Política*, 1275b.7.

[31](#) Cf. *ibíd.*, 1272a.10; 1297a.17-18.

[32](#) Cf. los ejemplos que ofrece J. H. Neyrey, “Teaching you in public and from house to house (Acts 20.20). Unpacking a cultural stereotype”, *JSNT* 26 (2003) 75-83.

[33](#) Según J. H. Neyrey, “Teaching you in public and from house to house (Acts 20.20)”, p. 76, Aristóteles identifica lo “público” con lo “político”, es decir, con lo que es “común para toda la ciudad”. Sin embargo, Neyrey, apoyado en las fuentes literarias que aporta, distingue un espacio que es privado pero no es el ámbito de la casa.

[34](#) J. D. G. Dunn, “The body of Christ’ in Paul”, p. 155-156.

[35](#) *Ibíd.*, p. 160. Cf. también: Horsley, R. A., “1 Corinthians: A case study of Paul’s Assembly as an alternative society”, en Horsley, R. A. (ed.), *Paul and empire*, Trinity Press, Pennsylvania 1997, pp. 242-252; J. D. Crossan – J. L. Reed, *En busca de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 327.490.

[36](#) Estas características están descritas a lo largo del libro IV (según el orden moderno): Aristóteles, *Política*, 1323a-1337a. Además, menciona el número de individuos que la formen; la raza; la distribución del espacio (público y privado) para que tenga agua, fuentes, templos, ágora, mercado y santuarios en los alrededores; el sistema educativo; el ocio.

[37](#) Cf. 1 Cor 6,6; 7,12-15; 10,27; 14,22-24; 2 Cor 4,4; 6,14-15.

38 Cf. 1 Cor 14,16; 2 Cor 11,6. Sobre la discusión del significado cf. G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 1987, p. 684; R. F. Collins, *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville, Minn. 1999, p. 509; A. C. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, pp. 1.114-1.116.

39 Cf. J. Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville 2002, pp. 178-185; cf. también: Collins, *First Corinthians*, pp. 508-509.

40 Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 685; Collins, *First Corinthians*, p. 506.

41 Cf. R. A. Horsley, "1 Corinthians: A case study of Paul's Assembly as an alternative society", en Horsley, R. A. (ed.), *Paul and empire*, Trinity Press, Pennsylvania 1997, pp. 242-252 (esp. 245); también G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 683 (n. 43); Collins, *First Corinthians*, p. 508.

42 1 Cor 14,23 ofrece la clave para relacionar ambas partes del capítulo 11: el uso común de *evn evkklhsi,a* (1 Cor 11,18) y el uso común de la profecía (1 Cor 11,4).

43 Cf. Collins, *First Corinthians*, 508-509.

44 Para la relación del symposium y las prácticas que iban asociadas con las comidas de las asambleas paulinas, cf. C. Gil, "La casa amenazada: conflicto de modelos familiares en 1 Cor", *EstBibl* 63 (2005) 43-63; íd., "La construcción de la *evkklhsi,a*...", pp. 143-159. Cf. también J. Fotopoulos, *Food offered to idols in Roman Corinth (WUNT 151)*, Mohr Siebeck, Tübinga 2003, pp. 158-178.

45 Aunque Pablo califique de dones espirituales algunas de estas funciones, no dejan de serlo en el sentido que recogemos aquí: "acción o servicio que corresponde a una cosa cualquiera"; "actividad o papel desempeñados por alguien en un cargo"; M. Moliner, *Diccionario del uso del español*, Gredos, Madrid 1990, p. 1.353.

46 1 Cor 11,4-5; 12,10.28-29; 13,2.8-9; 14,1.3-6.22.24.29.31.32.37.39; Rom 12,6; 1 Tes 5,20. Cf. G. Friedrich – H. Kramer, *profh,thj*, *TDNT* VI, p. 781-796.

47 El carácter de liderazgo queda en evidencia en 1 Cor 12,28. Cf. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians*, pp. 826.961.

48 Cf. Ch. Forbes, *Prophecy and inspired speech*, Hendrickson, Peabody Mass. 1997, p. 237-238.

49 Sin embargo, Eurípides conserva el uso de *proph/tai* para referirse a los adoradores de Dionisos que, a través de frenéticos cantos y danzas, proclamaban las características del dios que les inspiraba; cf. Eurípides, *Bacantes*, p. 551.

50 Esta diferencia tiene muchos puntos en común con la que hace R. Wilson entre profecía “central” y “periférica”: la función social de la profecía central es, fundamentalmente, el mantenimiento de la sociedad y la promoción del bienestar de la comunidad, mientras que las funciones de la profecía periférica son aumentar el estatus social, procurar el cambio social y mantener la estabilidad social. Cf. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Filadelfia 1980, p. 84. D. Aune distingue entre dos tipos de profecía en el entorno grecorromano: la posesión controlada asociada a algún culto o santuario y la no controlada, que no tenía relación con ningún centro de culto. Cf. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, p. 48.

51 Es, sin duda, el verbo que mejor explica su tarea creadora de la comunidad: la convocación escatológica de todos los llamados para formar una comunidad que espere la llegada del Señor; 1 Cor 3,10-15. Cf. Rom 15,20; 1 Cor 3,9; 8,1; 2 Cor 10,8; 13,10.

52 La imagen de la construcción de *evklhsi,a* como un cuerpo está desarrollada en la Carta a los Efesios (Ef 4,12.16: *eivj oivkodomh.n tou/ sw,matoj tou/ Cristou/*), pero ya aparece con claridad en 1 Cor 12,12-27: “*u`mei/j de, evste sw/ma Cristou/*” (12,27; cf. Rom 12,4-5). J. D. G. Dunn ha dejado en evidencia que la imagen del cuerpo para referirse a la *evklhsi,a* es un préstamo de la más común imagen del cuerpo para hablar del estado. Cf. J. D. G. Dunn, “The body of Christ in Paul”, pp. 155-156.

53 Cf. Livio, *Urb.Cond.* 2, 32; Séneca, *Epistolae* 95, 52; Epicteto, *Diss.* 2, 10,3; Josefo, *Bell.* 4, 406; Tácito, *Ann.* 1, 12.13; Plutarco, *Galba* 4, 3; Curcio Rufo, *Historiae Alexandri Magni Macedonensis* 10, 9,1; Filón, *De Praem. et Poen.*, pp. 114.125. En estos últimos textos, la imagen del cuerpo para referirse al Estado se completa con la imagen de la cabeza como gobierno. Cf. R. P. Martin, *The Spirit and the congregation. Studies in 1 Corinthians 12-15*, Eerdmans, Grand Rapids 1984, pp. 21-23; A. T. Lincoln, *Ephesians* (Word Biblical Commentary, vol. 42), Word Books Publisher, Dallas 1998, p. 70.

54 Cf. R. A. Horsley, “1 Corinthians: A case study of Paul’s Assembly as an alternative society”, pp. 242-252. Las características que subraya Horsley para afirmar este carácter político de la *evklhsi,a* son: (1) la formación de células domésticas que formaban todas ellas una *evklhsi,a* local; (2) la insistencia en la solidaridad grupal frente al mundo; (3) la creación de redes sociales que suplían las comidas sacrificiales; (4) las nuevas relaciones económicas entre los creyentes; y (5) la colecta para los de Jerusalén. Cf. también Stegemann-Stegemann, *Historia social...*, pp. 388-390 y las obras citadas en la nota 35.

55 Lo mismo hace en 1 Cor 11,34: *ei; tij peina/[(evn oi;kw| evsqie,tw(i[na mh. eivj kri,ma sune,rchsqe.*

[56](#) Para la discusión sobre el sentido (“traer”, “consumir”, “comer antes de los demás”), cf. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians*, p. 863; Collins, *First Corinthians*, pp. 422-423; Fee, *The first epistle to the Corinthians*, p. 542.

[57](#) Cf. Stegemann-Stegemann, *Historia social...*, 389.

[58](#) Aristóteles, *Política*, 1280b.15.

[59](#) *Ibíd.*, 1334b.29-38.

[60](#) Cf. *ibíd.*, 1335a.26-29.

[61](#) Cf. Aristóteles, *Política*, 1335b.38-1336b.2.

[62](#) *Ibíd.*, 1335a.22-26.

[63](#) Pablo abordará explícitamente la cuestión de la juventud en el matrimonio como respuesta a la pregunta planteada por los corintios, desarrollando este punto: 1 Cor 7,25-28.36.

[64](#) Aristóteles, *Política*, 1275a.22-23.

[65](#) *Ibíd.*, 1275b.13.

[66](#) *Ibíd.*, 1276b.16-20.

[67](#) *Ibíd.*, 1276b.20-28.

[68](#) De hecho, el propio Aristóteles utiliza en ocasiones el mismo término (po,lij) para referirse a la ciudad y al Estado; cf. Aristóteles, *Política*, 1276a.32.

[69](#) Cf. J. D. G. Dunn, *The theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, p. 562: “La comunidad del Espíritu no es, de ningún modo, una creación humana. Para Pablo, podemos decir con claridad, la comunidad creció a partir de la experiencia compartida del Espíritu. O, podríamos decir, la

asociación (en sentido normal) creció de la participación común en el único Espíritu. De otro modo, no era el cuerpo de Cristo”.

[70](#) Respecto al uso irónico, nótese la expresión “¡os habéis hecho reyes sin nosotros! ¡Y ojalá reinaseis, para que también nosotros reináramos con vosotros!”, que refleja que de hecho no lo hacen; cf. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians*, p. 357. Pablo se presenta como padre, también, en Flp 2,22 y 1 Tes 2,11.

[71](#) Cf. la nomenclatura que utiliza Aristóteles, *Política*, 1252a.10-15: “El que gobierna sobre un pequeño número de administrados será el dueño (despo,thj), sobre un número mayor el padre de familia (oivkono,moj), sobre uno más grande el magistrado (politiko,j) o el rey (basiliko,j)”.

[72](#) Cf. W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 214.

[73](#) Cf. Collins, *First Corinthians*, p. 209.

[74](#) Cf. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians*, p. 386; Fee, *The first epistle to the Corinthians*, pp. 200-201.

[75](#) Cf. Aristóteles, *Política*, 1272a,10: la evkklhsi,a de la polis es convocada para votar las decisiones de los ge,rontej.

[76](#) Aunque la lectura comparada de los textos de Pablo y Aristóteles, a pesar de su distancia cronológica, arroja un juicio positivo, recordemos que otros autores han aprovechado también el potencial hermenéutico que tiene esta lectura conjunta; cf., por ejemplo, B. Blumenfeld, *The Political Paul*, pp. 112-119.

Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba

Carmen Bernabé Ubieta

Profesora de Sagrada Escritura

Universidad de Deusto (Bilbao)

“En la mañana del domingo, María la de Magdala, discípula del Señor, atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, que no había hecho en el Sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus muertos queridos, tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en el que había sido depositado. Pero temían que fueran vistas por los judíos y decían: “Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora por lo menos junto a su sepulcro. Pero ¿quién nos removerá la piedra echada a la puerta del sepulcro, de manera que, entrando, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido...? Y si esto no es posible, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa” (EvPe XII, 50–51)^[1].

“Efectivamente, el lamento es, en realidad, femenino, débil e innoble, pues las mujeres son más propensas a las lamentaciones que los hombres, y los bárbaros más que los griegos, y los hombres inferiores más que los mejores” (Plutarco, Escrito de consolación a Apolonio 113A)^[2].

Hay algunas actitudes respecto al “arte” de la exégesis que siempre he

admirado en Rafa. Su apertura de horizontes a nuevas ideas, problemas y métodos; su rigor y su “ojo clínico” para descubrir entre lo novedoso lo importante; su esfuerzo por hacer accesible y relevante social y eclesialmente el contenido científico y teológico del Nuevo Testamento; su dedicación y entusiasmo. Todo ello ha sido un ejemplo vivo del que muchos hemos aprendido. Por eso, es un gozo participar en este libro homenaje al maestro y al colega, al compañero y al amigo.

Introducción

Al leer los relatos pascuales, surge recurrentemente la pregunta sobre la razón por la que las mujeres discípulas de Jesús aparecen tan estrechamente relacionadas con la sepultura, y si hay alguna razón por la que la revelación que reciben está tan conexas con su visita a la tumba. Salvo en Lc 8,1-3 y las referencias que, en forma de analepsis, Mc 15,41 y Mt 27,55 ponen al final de la pasión, estas mujeres no aparecen mencionadas explícitamente en el ministerio de Jesús, y es sólo al final de su vida, en torno a la muerte, cuando su presencia y protagonismo se multiplican. En el relato evangélico, el escenario de la crucifixión y sobre todo el de la sepultura es suyo, tanto que incluso las apariciones del Resucitado que ellas reciben, suceden en torno a la tumba (excepción hecha del final tardío de Mc 16,9-11, que tampoco lo niega).

El binomio mujer y muerte, mujer y sepultura, que aparece tan firme en las culturas antiguas, está también presente en el relato evangélico. De Isis a Antígona, en la mitología y en la literatura, pero también en la vida real que aquéllas proyectan de formas diversas, las mujeres han estado relacionadas con los últimos momentos de la vida, el paso al más allá y la vida de ultratumba. La antropología ha puesto de manifiesto esta relación de las mujeres con los momentos iniciales y finales de la vida. A través de ellas se ha realizado la unión entre los muertos de las generaciones anteriores, los vivos y las generaciones posteriores^[3]. Su presencia y su importancia en los ritos funerarios que giran en torno al cadáver son una constante en la inmensa mayoría de las culturas. Se trata de unos ritos muy importantes y con una gran significación antropológica y social.

También en los relatos evangélicos son las mujeres las que aparecen

presenciando las últimas horas de Jesús durante su crucifixión; las que son testigos de la suerte que corre su cuerpo, y son ellas las que permanecen implicadas y activas en ese momento de paso, antropológicamente tan importante, con su visita al lugar de la sepultura. Independientemente de la historicidad y la finalidad de su visita, y sin entrar en ello ahora, la importancia y significación del relato debe contar con los datos antropológicos a la hora de su estudio e interpretación.

Por lo tanto, un hecho que no puede dejar de extrañar es la rapidez con la que muchos autores “descalifican” y desechan el relato de la visita de las mujeres a la tumba como una narración carente de toda historicidad y secundaria respecto a las apariciones –sobre todo aquellas que recibieron los varones que han dejado su huella en el kerigma de 1 Cor 15–, con lo cual se suelen eliminar también las apariciones que las mujeres reciben allí y su papel en la formación del kerigma eclesial. Estoy convencida, sin embargo, de que el relato tiene un trasfondo histórico y es mucho más importante de lo que habitualmente suele considerarse no sólo para el kerigma y la fe de las comunidades primitivas, sino también para su vida e identidad, como se intentará probar en las páginas siguientes.

La antropología cultural ha puesto de manifiesto lo importantes que son para los grupos humanos la vivencia de la muerte y los ritos relacionados con ese paso. También ha puesto de manifiesto el papel tan importante que tienen las mujeres en ellos. Parece razonable pensar que los ritos funerarios, con todo lo que conllevan, es el contexto apropiado donde puede recibir más luz el texto de la sepultura y la visita a la tumba de Jesús por parte de las mujeres.

En un primer momento, analizaré los testigos tradicionales que pueden apoyar la existencia de una tradición pre-marcana sobre la visita de las mujeres discípulas a la tumba de Jesús para hacer duelo y lamentación. El del testimonio múltiple y el de discontinuidad serán los dos criterios de historicidad en los que se apoye la plausibilidad efectual de esa pretendida tradición.

En un segundo momento, trataré de perfilar, mediante un escenario, el contexto del que los textos reciben la luz que pone de manifiesto aspectos muy importantes, incluso decisivos para su significado. Unos aspectos que

quizá sus creadores daban por supuestos, pero que pueden pasar desapercibidos a quienes los leemos en otra época y en otro contexto cultural. Puede, incluso, que descubramos aspectos que pudieron ser difuminados por los mismos autores en función de sus diversos intereses y estrategias narrativas y teológicas.

En un tercer momento, y a la luz del modelo antropológico y el análisis exegético, intentaré determinar la posible historicidad del núcleo tradicional y, sobre todo, su significado, así como su significatividad y relevancia para la vida y la fe comunitaria expresada en el kerigma.

1. Una antigua tradición y diversos testimonios tradicionales

El relato de la visita a la tumba por parte de las mujeres discípulas aparece en los tres sinópticos, en el evangelio de Juan y en el Evangelio de Pedro. Existe, además, una referencia indirecta en Lc 24,22-23 y en Mc 16,9-11. Es necesario saber si se trata de testimonios independientes de una tradición anterior; si existen conexiones entre ellos y de qué tipo, o si bien son formas diferentes de una tradición que se transmitió de oralmente, con variaciones, y de la que quedaron diferentes versiones escritas en las que se difuminó e incluso se eliminó el tema del duelo. En un segundo momento, habría que preguntarse por el núcleo histórico que puede haber detrás. También nos interesa preguntar por la relación de esa tradición antigua –si la hay– con la formación del relato y el lugar comunitario de transmisión.

1.1. Marcos 16,1-8

Mc 16,1-8 cuenta la visita a la tumba de tres mujeres que acuden allí para embalsamar el cuerpo de Jesús con los aromas comprados; al llegar encuentran la tumba abierta y entran; en ella, un ser celestial les dice que Jesús ha resucitado y no está allí, a la vez que les invita a ver el lugar donde había sido puesto. Les encarga decir a los discípulos que vayan a Galilea y les promete: “Allí le veréis”. Ellas salen huyendo y no dicen “nada a nadie porque tienen miedo”.

Es importante saber si este relato tiene detrás una tradición más antigua y un mínimo núcleo histórico a determinar o si, por el contrario, ha sido creado por Marcos como parte de su trabajo redaccional para expresar la fe en la resurrección, y no existe en él el mínimo rasgo de historicidad, como pretenden algunos autores^[4]. Como otros muchos exégetas, opino que el relato marcano está construido sobre una antigua tradición con un fondo histórico a determinar. Varios motivos inclinan a pensar que la visita a la tumba por las mujeres discípulas era una tradición anterior que se contaba oralmente como un episodio independiente antes de ser introducido en la narración de la pasión y ser utilizado por Marcos.

La perícopa tiene entidad suficiente como para ser contada por ella misma. Su comienzo y su final (excepto el v. 8b, que la inmensa mayoría de los exégetas defienden como marcano), así como su desarrollo, hacen de él un relato completo que puede ser contado por sí mismo. La lista de mujeres, distinta de la que aparece en la escena de la sepultura inmediatamente anterior, habla a favor de una existencia previa como relato independiente (Mc 15,47). Schenke^[5], después del análisis correspondiente, opina que el v. 1 es un trabajo redaccional de Marcos, excepto los nombres, que originariamente habrían estado en el v. 2, con el que el relato daría comienzo. Y tras un minucioso análisis histórico-crítico de toda la perícopa, propone, creo que acertadamente, que esta tradición comprendería los vv. 2 (más los nombres del v. 1), 5-6.8a. Sería Marcos el que habría introducido, por interés redaccional, el tema de los ungüentos para preparar el cuerpo de Jesús, y el recado de ir a Galilea, y habría omitido el aviso de las mujeres a los demás discípulos. Para Schenke, el tema de la piedra sería un elemento redaccional de Marcos destinado a dar dramatismo al relato. Sin embargo, esta afirmación quizá deba ser matizada, pues la aparición del mismo tema en el EvPe –cuya dependencia directa de los sinópticos parece estar lejos de ser algo probado y consensuado–, pero sobre todo en Juan –cuya independencia tradicional parece acertado defender–, hace que parezca más lógico ver la piedra como un elemento del antiguo relato transmitido de forma oral y recogido por escrito con variaciones.

Schenke defiende, creo que con acierto, que el tema del ángel y el anuncio kerigmático de la Resurrección es parte de la tradición primitiva y la considera la cima del relato a la que todo él está dirigido y sin el cual no

tendría sentido. De hecho, el tema aparece en Juan, aunque con modificaciones.

También defiende, como parte de la tradición anterior, la indicación del momento de la visita, a la que da mucha importancia para localizar el Sitz im Leben, que sitúa en el culto; en concreto, en lo que él propone como una celebración comunitaria de la Resurrección en el lugar de la sepultura. Esta opinión fue criticada, sobre todo, porque no había constancia de tales celebraciones^[6]. Sin embargo, yo no la considero tan extraña y sin fundamento, dadas las costumbres palestinas del momento y los descubrimientos arqueológicos recientes, como veremos más adelante. La indicación sobre el primer día de la semana y el momento temprano del día en que se realiza la visita son una constante que se repite en las cuatro versiones evangélicas. Este dato nos llevaría a la antigua comunidad de Jerusalén en una época muy temprana^[7].

Pero no vamos a entrar en un análisis más detallado de la perícopa, que, por otra parte, ya ha sido objeto de estudios minuciosos. El criterio de plausibilidad efectiva^[8], cuyas condiciones de aplicabilidad probaremos con el análisis de los otros testimonios, puede bastar para apoyar la opción de la existencia de una tradición anterior a Marcos, muy antigua.

Con Schenke, opino que esa tradición premarcana hablaba de la visita que María Magdalena y otras mujeres (cuyos nombres no han sido fijados de forma unívoca) hicieron al sepulcro de Jesús, al amanecer del primer día de la semana, posiblemente para hacer duelo. Allí, y en el desarrollo de esa acción, tuvieron una experiencia reveladora que les dio a conocer que Jesús vivía, que el Crucificado había resucitado y no era ya preso del sheol.

Mateo y Lucas siguen a Marcos en este relato, aunque muestran algunos detalles diversos que se deben a las aportaciones redaccionales propias. En el caso de Mateo, el tema de la guardia en la tumba ha sido objeto de discusión, porque algunos defienden que es material propio procedente de una tradición anterior^[9], mientras que otros lo atribuyen a su creación literaria. No vamos a entrar en este punto, porque no es decisivo para nuestro tema. Lucas, por su parte, introduce otro tema, la visita al sepulcro de Pedro, para verificar lo que dicen las mujeres. Un tema que vuelve a aparecer, aunque de forma distinta, en Lc 24,24 y en Jn 20,3-10. Este punto lo volveremos a tratar porque está

muy relacionado con el tema del artículo.

1.2. Juan 20,1-18

En el evangelio de Juan, el relato de la visita a la tumba es una perícopa compuesta y compleja. Presenta a María Magdalena dirigiéndose al sepulcro sola y no menciona objetivo alguno de su visita. Sin embargo, el plural “no sabemos” del v. 2 parece hacerse eco de una presencia múltiple, y podría ser el eco de la tradición que reconoce la presencia de otras mujeres junto a María Magdalena. Los vv. 3-10 son claramente una inserción que desarrolla una tradición que aparece en Lc 24,12.24. El v. 11, después de la inserción, aparece más como un nuevo comienzo que como continuación de lo anterior, pues existe una ruptura narrativa con el versículo precedente e incluso con los versículos 1-2. María Magdalena está llorando junto al sepulcro, pero no se ha explicado cómo es que se encuentra de nuevo allí. Parece necesitar un inicio, y podría pensarse que el v. 1, más o menos retocado, es el comienzo original de la tradición primitiva, pero tampoco puede descartarse que comenzara así.

En los dos primeros versículos de la perícopa, Juan muestra algunas similitudes con Marcos, lo que ha planteado el tema de su dependencia respecto a este último; sin embargo, las coincidencias son mayoritariamente de forma. Las coincidencias de vocabulario son muy escasas y se limitan a términos centrales y generales que muy bien podrían haber constituido las palabras clave, los enganches, de los que el relato se colgaba en la transmisión oral de la tradición, algo que sería confirmado por el hecho de que esas coincidencias aparecen también en los demás evangelistas:

- La expresión “el primer día de la semana” (Th/| de. mia/| tw/n sabba,twn), casi idéntica en los cuatro evangelistas (Mt varía un poco al introducir la expresión con otra preposición y en el EvPe se ha convertido ya en “el día del Señor”, confesión que indica una fase posterior), así como la indicación de la hora temprana, en la que Juan concuerda con Marcos en el uso del adjetivo adverbial prwi> (muy pronto en la mañana), aunque después cambie la especificación

“saliendo el sol” (Mc) por “siendo aún de noche”.

- El nombre de María Magdalena (Mari,a h`Magdalnhh). Lucas deja los nombres de las mujeres para el final del relato, y su forma de nombrar a ésta difiere de los otros tres evangelistas, pues da primero el toponímico y luego el nombre h` Magdalnhh. Mari,a.
- El término empleado para designar la sepultura (mnhmei/on). Sólo Mateo utiliza otro término diferente para referirse al sepulcro (to.n ta,fon), aunque si emplea mnhmei/on en el v. 9.
- El término “piedra” (o` li,qoj), que también aparece en los otros evangelios e incluso en el EvPe, aunque con diferentes funciones y diversa importancia.

Sin embargo, aunque el esquema general es muy similar (quitando la añadidura joánea de la visita que Pedro y el discípulo amado hacen a la tumba para comprobar lo que ha dicho María Magdalena), la perícopa de Juan muestra muchas diferencias respecto a Marcos: la acción está centrada en María Magdalena; la terminología utilizada para indicar la hora temprana de la visita es distinta; los verbos empleados para señalar las acciones también. En cuanto al motivo del ser celestial y al mensaje, sólo existe coincidencia en el tema, pues su tratamiento es totalmente distinto. Juan parece conocer este aspecto, pero en su relato no tiene la importancia que toma en los sinópticos, ya que es el mismo Resucitado quien transmite la revelación a María Magdalena y quien la envía a sus hermanos, algo que no aparece en Marcos. En Juan, el kerigma^[10] es puesto en boca de María Magdalena: “He visto al Señor”.

La perícopa de Jn 20,1-18 es compleja y, aunque no es éste el lugar para un análisis detenido^[11], sí se puede afirmar la existencia de tradiciones previas que Juan ha unido y que establecen tres momentos en el relato (v. 1-2; 3-10; 11-18). Los vv. 3-10, con la visita de los dos discípulos al sepulcro para comprobar lo que les ha dicho María Magdalena, son una adición introducida en el relato. Parece tratarse de una tradición anterior cuyos ecos pueden oírse en Lc 24,12.24, como se verá más abajo. Los vv. 11-18, donde aparece María Magdalena en la tumba llorando, muestran algunos aspectos que parecen estar indicando la presencia de otra tradición antigua, diferente también a la que nos encontramos en los sinópticos. Esta tradición necesitaría

incluir una introducción que hable del comienzo de la acción. La ida al sepulcro, que es lo que aparece en el v. 1, podría cumplir esta función, lo que nos lleva a pensar que este versículo podría ser el comienzo de la tradición que subyace a los vv. 11-18, mientras que el v. 2 sería una transición ideada por el evangelista para introducir los vv. 3-10^[12]. María Magdalena va al sepulcro sin otra intención que llorar (v. 11). Podemos pensar, pues, que detrás de los vv. 11-18 hay una tradición muy antigua en la que se describía a María Magdalena en la tumba haciendo duelo y lamento por Jesús. Y sería allí, en el transcurso de esta actividad, donde habría tenido lugar la experiencia reveladora.

Los relatos sinópticos y el que subyace en Jn 20,11-18 parecen aludir a la misma experiencia, y es, por tanto, pertinente indagar por su relación antes de decidir si son o no testimonios múltiples y diferentes de una misma tradición oral y poder decidir algo sobre la historicidad de la tradición subyacente^[13].

Cabe preguntarse si Jn 11-18 depende de Mt 28,9-10, puesto que Mateo es anterior y hay un elemento en el que coinciden ambos frente a los demás evangelios: la aparición del Resucitado a las mujeres. El personaje angélico, la revelación, quizá el gesto de agarrar –aunque esto no es seguro– y, sobre todo, el envío a “los hermanos” (toi/j avdelfoi/j). Sin embargo, las coincidencias son de estructura y contenido más que terminológicas, y las diferencias son tan numerosas que no se puede sostener una dependencia literaria directa de Juan respecto a Mateo, ni viceversa. Es mucho más lógico y acertado proponer una tradición oral común que han tomado y elaborado de forma independiente. Y apoyando esta opinión de la tradición oral como origen de sus relatos sobre la aparición del Resucitado, está la existencia en ellos de términos que divergen respecto a sus tendencias literarias, como es, en el caso de Mateo, el uso del verbo “salir al encuentro” (u`panta,w) en una construcción anormal (no es en paralelo, como acostumbra Mateo, y el sujeto de la acción es Jesús); del verbo agarrar (krate,w) referido a Jesús, y quizá el uso de “hermanos” (avdelfoi), y, en el caso de Juan, a[ptomai,, & Rabbouni & avgge,loi & avdelfoi,^[14]. Por tanto, parece fundamentado suponer que ambos pueden ser testimonios diferentes de una tradición anterior que corría de forma oral en las comunidades. Una tradición que hablaba de una experiencia de aparición tenida por las mujeres, o quizá por María Magdalena sola, en las cercanías de la tumba de Jesús en una ocasión en que estaba(n)

haciendo duelo.

Hay un testimonio más que de forma indirecta estaría apoyando la existencia de una tradición oral sobre la visita a la tumba de las mujeres y la experiencia tenida en ella. Se trata del episodio de los discípulos de Emaús (Lc 24,22-24), donde Lucas ofrece un dato muy interesante. Los discípulos cuentan al desconocido lo que ha sucedido con Jesús y comentan, como de pasada, la visita realizada por “algunas mujeres de las nuestras” (evx h`mw/n) y el sobresalto que les produjeron “porque fueron de madrugada (ovrqrinai.) al sepulcro (evpi. to. mnhmei/on) y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles (ovptasi,an avgge,lwn e`wrake,nai) que decían que él vivía (auvto.n zh/n). Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no lo vieron” (Lc 24,22-24). Lucas vuelve a mencionar aquí, como al comienzo del capítulo, la visita de las mujeres al sepulcro de madrugada, pero el vocabulario que utiliza es distinto. El término que emplea (ovrqrinai.) recuerda al que utiliza en el v. 1 (o;rqrrou baqe,wj), pero es diferente, como también lo es la mención de los seres celestes, que en el v. 4 son nombrados como dos varones (a;ndrej du,o), mientras que aquí se habla de ángeles. Asimismo, la alusión a la visita de algunos discípulos recuerda al v. 12, donde es Pedro el que acude allí, pero las diferencias también son muchas. De hecho, sólo el término “sepulcro” (mnhmei/on) coincide, de lo cual no se puede defender una dependencia directa. No es descabellado pensar que hay aquí un eco diferente de aquella otra tradición que ha tomado de Marcos en la primera parte del capítulo.

La existencia de una tradición oral previa en esta perícopa es apoyada por diversos autores con metodologías diferentes. Entre otros podemos aludir a dos autores bien diferentes en el tiempo y en la metodología. Holly Hearon aplica a la perícopa unos criterios tomados de los estudios del folclore y la tradición oral, y defiende la procedencia de este relato de la tradición oral^[15]. Ch. Dodd piensa que Juan utiliza un depósito de tradiciones (sobre apariciones) formado en un momento temprano, que los evangelistas utilizaron de forma independiente y que las coincidencias entre ellos no son suficientes para que puedan ser explicadas como dependencia literaria. Este autor opina que la perícopa de Jn 20,11-18 tiene una originalidad excepcional y un “carácter genuino”, y que pudo llegar a Juan por “un canal particular,

quizá, incluso, de la misma fuente o de un narrador^[16] que estuvo lo suficientemente cercano a los hechos como para captar los matices”. Para Dodd, “hay razón suficiente para pensar que la versión joánea representa (aunque con cierta elaboración redaccional) una forma independiente de la tradición oral común que difiere de las formas subyacentes en Marcos (Mateo) y Lucas, aunque está dominada por el esquema general. Sus evidentes contactos con la tradición judía y la apreciación que realiza de la situación anterior a la rebelión del 66 d.C. hacen probable la opinión de que esta tradición fue formulada antes de esa fecha y en Palestina”^[17].

Hay un aspecto que merece la pena destacar y que coincide con la última observación de Dodd sobre la antigüedad de la tradición. Son las palabras que María Magdalena dice a los discípulos: “He visto al Señor” (Ew,raka to,n Ku,rion), de las que Boismard piensa que son una expresión kerigmática muy antigua, procedente de Palestina; en concreto, de la comunidad de Jerusalén, tan antigua o más que el w;fqh de 1 Cor 15,5-8, propia de círculos paulinos^[18]. Es una razón más para apoyar la antigüedad de esta tradición, cuya procedencia es posiblemente jerosolimitana, dados también el conocimiento y la referencia al lugar concreto de la tumba de Jesús.

1.3. El “Evangelio de Pedro” y la visita a la tumba de las mujeres

El caso del EvPe es muy interesante. En la perícopa de la visita a la tumba, María Magdalena es la protagonista principal a la que acompañan, por expresa voluntad suya, otras mujeres a las que se denomina sus “amigas”. Este relato tiene como particularidad que la intención y el objeto de la visita son distintos a los que aparecen explicitados en los sinópticos: “Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora por lo menos junto a su sepulcro..., entrando, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido...? Y si esto no es posible, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa”. Otra nota significativa a destacar es que, en el EvPe, son las mismas mujeres –se entiende que la misma María Magdalena, que ha aparecido como promotora de la acción– quienes declaran

su intención y, de esa forma, conservan aquí su voz.

Esta perícopa del EvPe presenta expresiones literales similares, sobre todo, a Marcos y Juan. Las más importantes son:

- La pregunta por quién les movería la piedra (De, [tij.] avpokuli,sei h`mi/n, kai, to.n li,qon) (Mc) de la puerta del sepulcro (Evpi ek th/j qu,raj tou/ mnhmei,ou) (Mc).
- El motivo del tamaño de la piedra (Mc).
- Las mujeres tienen miedo a los judíos (en Jn son los discípulos quienes lo tienen).
- Las mujeres se agachan para ver la sepultura (Jn).
- El joven (neani,skon) (Mc) sentado (kaqh,menon) (Mc, Jn) cubierto con una vestidura blanquísima (peribebhlhme,non stolh.n) (Mc).
- El joven les dice: “¿A quién buscáis?” (ti,na zhtei-th) (Lc, Jn).
- La indicación que les da el joven para que miren el lugar donde yacía (i;date to`n to,pon evnqa ekeito oti ouk estin). Se puede observar que el orden de las indicaciones cambia respecto a Mc, aunque coincide con Mt^[19]: primero se menciona la constatación del lugar, después el anuncio de la resurrección, aunque se aluda a este hecho con un término distinto: frente al (hvge,rqh) de Mc, el (anesth) de EvPe.
- EvPe denomina también a Jesús “el Crucificado”, pero el término que utiliza es propio.
- También en el EvPe las mujeres huyen (e;fugon) aterrorizadas (fobew) (Mc).

De nuevo estas coincidencias hacen pensar en la posibilidad de que el Evangelio de Pedro tenga como fuente a Marcos. Sin embargo, el olvido de características y detalles propiamente marcanos en el resto del relato de la pasión y las diferencias respecto a la secuencia y al orden de las palabras que se encuentran en este pasaje, además de algunos motivos propios de EvPe, como son el miedo a los judíos de las mujeres, el hacer duelo como objetivo de la visita –llorar, lamentarse, golpearse el pecho y llevar presentes para dejarlos en el sepulcro en memoria de Jesús–, inducen a muchos autores a pensar que no hay una dependencia directa entre ambos, ni en un sentido ni en otro, ni tampoco la encuentran respecto a los otros evangelios

canónicos^[20].

Hoy son muchos los autores que defienden la existencia en el EvPe de tradiciones tan antiguas como las de los evangelios canónicos^[21], tradiciones que habrían sido tomadas del caudal de la tradición oral que siguió influyendo aun después de haber sido puesta por escrito parcialmente. Es muy interesante tener esto en cuenta a la hora de acercarnos a esta perícopa de la visita de las mujeres al sepulcro, y en concreto al motivo que el EvPe indica, hacer duelo y llevar ofrendas.

En relación al pasaje que nos interesa, D. Crossan piensa que el relato de las mujeres en la tumba, junto al de la sepultura y la escena final de los discípulos pertenecen a un segundo estrato que el EvPe habría tomado de los evangelios canónicos. Es interesante observar que si el EvPe cogió este relato de los evangelios canónicos, tuvo que introducir el tema del lamento y las ofrendas. ¿De dónde lo introdujo? ¿De la imaginación popular con la que desarrolló otros aspectos, como propone Brown? De ser eso cierto, estaríamos ante el testimonio de una costumbre que seguía vigente entre los cristianos de los primeros siglos, aunque sabemos que fue condenada por autores como J. Crisóstomo^[22] y otros. Pero también puede ser que tomara el motivo de la tradición oral que había conservado este detalle, lo que indicaría su antigüedad y nos estaría aportando el motivo de la visita de las mujeres al sepulcro reelaborado después por los evangelistas. Una acción, la de hacer duelo y lo que ella conllevaba, que aunque no aparece claramente en los evangelios canónicos, sí lo hace en el EvPe y está atestiguada como un hecho habitual, por la antropología y la literatura modernas y antiguas tanto en el contexto palestinese como en el mundo greco-helenístico.

1.4. La tradición oral: contenido y transmisores

De todo lo anterior parece que puede defenderse que detrás de los relatos evangélicos hay una tradición muy antigua, que circulaba de forma oral –lo que explicaría también sus variaciones–, de donde habría sido tomada por Marcos y Juan. También Lucas y Mateo dan muestras de haberla conocido y usado en diferentes grados junto a su fuente principal, Marcos^[23]. Probablemente también el Evangelio de Pedro ha bebido de ella, además de

haber escuchado algún relato evangélico. En la existencia de esa tradición oral coinciden diferentes autores antiguos y modernos que han utilizado diversos métodos de análisis en sus estudios. Un estudio reciente y muy sugerente, que ya ha sido mencionado, es el de Holly E. Hearon, quien, siguiendo una línea de investigación muy prometedora, ha aplicado a estos relatos unos criterios elaborados a partir de los estudios sobre el folclore y la tradición oral y ha llegado a la misma conclusión. Los cuatro criterios que establece esta autora para determinar si un relato procede de la tradición oral son: 1) no hay evidencia de que fuera copiado de un texto escrito anterior; 2) exhibe un comienzo, un intermedio y un final claros mediante los cuales cuenta una única historia; 3) muestra características relacionadas con los textos orales: dos personajes, recursos memorísticos (repetición, fórmulas, ecos verbales...), comentarios ilustrativos, cambios en la narración...; 4) el relato diverge de las tendencias literarias del autor^[24].

Con estos criterios y el análisis de los textos, creo que se podría defender la existencia de una antigua tradición que hablaba de la visita de varias mujeres conocidas, de las que se daban los nombres, a la sepultura donde Jesús había sido puesto el primer día de la semana, muy pronto –al amanecer–, con el objetivo de hacer duelo. Un motivo que fue difuminado y modificado después. No interesa, en este momento, decidir quién enterró a Jesús y si fue en una fosa común^[25], en una tumba del Sanedrín habilitada para la sepultura de criminales^[26] o en una tumba particular, pues el duelo es independiente de ello y podía hacerse también en ese caso. A pesar de lo que dice Schenke, el tema de la piedra parece ser un elemento muy antiguo, aunque la declaración expresa de la ausencia del cuerpo es posterior, en lo que parece ser un desarrollo teológico, que leemos claramente sólo en Lucas (y en la tardía Epístola Apostolorum). En los demás relatos es el kerigma de la resurrección lo que se subraya. Las mujeres tuvieron en esa visita una experiencia reveladora (narrada mediante el recurso literario a unos seres celestiales o la alusión al mismo Jesús resucitado) por la que conocen la nueva existencia del Crucificado.

La pregunta por la historicidad del hecho narrado necesita tomar en cuenta el evidente desarrollo teológico que se da de forma creciente. Hay, sin embargo, un núcleo histórico que parece imposible negar si nos atenemos a la plausibilidad efectual y también a la plausibilidad contextual, como quedará

más claro en el apartado siguiente: varias mujeres discípulas (o María Magdalena sola) van a la sepultura a hacer duelo y tienen una experiencia reveladora por la que saben que Jesús, el Crucificado, ha resucitado. Experiencias que no eran impensables en aquel contexto^[27].

Es cierto que el kerigma paulino de 1 Cor 15 no menciona la sepultura sino como un paso para atestar la muerte, y que no menciona la visita de las mujeres al sepulcro ni aparición o revelación alguna sobre la nueva existencia del Crucificado a las mujeres, pero eso no es una razón válida para negar la relevancia comunitaria e incluso el trasfondo histórico del relato evangélico. Se podría invocar aquí el criterio de discontinuidad, pero incluso el que no mencione en una carta el relato de la sepultura y la aparición a las mujeres no significa que Pablo no lo conociera o no lo contara. Las cartas no recogen toda la predicación que se hacía en las comunidades de Pablo ni todo lo que él enseñaba^[28].

Es interesante y necesario preguntarse por el origen y los transmisores de esta tradición, así como por su Sitz im Leben en la comunidad. Los conocimientos aportados por las ciencias sociales, como la antropología y los estudios del folclore, pueden ayudarnos a componer un escenario de sentido donde poder rellenar algunas lagunas que el relato presenta, al dar por supuestos en los oyentes ciertos conocimientos, y poder así interpretar los textos más fielmente.

2. Los ritos funerarios, el duelo y los lamentos

La muerte es entre los humanos un hecho social y cultural. El final de la vida de una persona cuestiona a todo el grupo, le afecta, en diferentes proporciones, en sus relaciones y en su estructura. El cuerpo físico de una persona es, como decía Mary Douglas^[29], un microcosmos que refleja y simboliza, de alguna manera, la sociedad, sus ideales y sus valores, sus relaciones y sus normas; por eso, el cuerpo físico personal es más que mera fisiología y biología y, por tanto, su muerte supone la desaparición de ese microcosmos y la sociedad entera queda afectada^[30]. Cuando muere una persona, muere también su “persona social”; toda una serie de relaciones y roles queda cortada y afectada, y necesita ser reparada y reordenada para los

vivos. Sepultar a un muerto es, por tanto, una acción donde se producen y concitan un gran número de interacciones sociales y culturales. Es comprensible, por tanto, que el cadáver de una persona adquiriera una fuerza simbólica muy grande y que los ritos funerarios de un grupo o de una sociedad puedan decirnos mucho sobre la estructura social y los valores de ese grupo. Y es que los ritos funerarios no son solamente eventos sociales; son también símbolos culturales, porque están influidos y conformados por los valores vitales más fundamentales de ese grupo humano, que aparecen representados de forma simbólica en ellos; cada grupo humano expresa en esos ritos sus mejores deseos para los vivos. Este último aspecto es lo que hace que los cambios culturales se reflejen en los ritos funerarios, aunque es de notar su fuerte tendencia a la perdurabilidad^[31], como han demostrado los estudios realizados en diferentes culturas y tiempos. Entre todos ellos nos interesa destacar aquellos realizados en el área mediterránea, sobre todo en su parte oriental, tanto antigua como moderna: Grecia, Italia, Turquía, los países árabes, Palestina-Israel, Egipto. Los resultados de los estudios antropológicos modernos que han sido realizados en éstos y otros enclaves, al ser comparados con las fuentes antiguas, tanto literarias como arqueológicas^[32], han puesto de manifiesto una continuidad muy grande en lo esencial y unas características comunes que se mantienen a pesar de sus peculiaridades locales.

Hay un dato sobresaliente en el que están de acuerdo todos los estudios sobre el tema, y es la importancia que tienen las mujeres en ciertas partes de estos ritos; sobre todo, en todo aquello que tiene que ver con la preparación del muerto para la sepultura y con los lamentos como parte de los ritos de duelo.

En las sociedades tradicionales, las mujeres siempre han estado muy cerca de los momentos iniciales y finales de la vida de los miembros del grupo familiar y vecinal. Los momentos críticos del parto, la crianza, la enfermedad y la muerte –en su aspecto más familiar y doméstico– han sido ámbitos en los que las mujeres han ejercido y transmitido su experiencia y se han ganado con ello el reconocimiento entre los vecinos. Parteras, sanadoras, plañideras..., han sido oficios y saberes típicos de mujeres que se han transmitido de generación en generación y que, a la vez que respeto y consideración, han suscitado también cierto sentimiento de temor por la

estrecha relación con el poder que, por ellos, se les atribuía a las mujeres. Una percepción que provenía del hecho de que las mujeres, por su familiaridad y experiencia con el parto como la fuente de la vida, parecían dominar el estado liminal entre la muerte y la vida. Por tanto, en unas sociedades donde se personalizaban las fuerzas de la naturaleza y las causas de lo desconocido en espíritus buenos y malos, ellas parecían ser más capaces de manejarlos para hacer el bien o el mal, para mantener la vida o para quitarla, y eso producía temor. Consideradas, por otra parte, más susceptibles de impureza a causa de los procesos biológicos del parto y la menstruación, se las veía como las más adecuadas para tratar con la impureza producida por la muerte.

En el caso de la muerte y los ritos establecidos en torno a ella, el papel que cada uno de los sexos ha desempeñado ha sido diferente. Es cierto que en la actualidad la situación está cambiando de forma acelerada, pero algunos de los rasgos que los estudios sobre la antigüedad greco-romana o helenística han puesto de manifiesto sobre el tema del duelo y el lamento son todavía reconocibles en bastantes núcleos rurales de los países que están en torno al Mediterráneo. Incluso en las ciudades, se conservan aún algunos rasgos de ese papel que las mujeres han desempeñado tradicionalmente en los ritos funerarios por los familiares. En muchas culturas, las mujeres han tenido, y aún tienen, un protagonismo especial en el proceso por el cual un grupo asume la muerte de uno de sus miembros: preparación del cadáver, ritos funerarios, expresiones de duelo.

Esa experiencia especializada en la muerte y ese relevante protagonismo en un momento tan crítico para la vida de un grupo han hecho que las mujeres hayan sido especialmente creativas en este campo a la hora de elaborar los elementos culturales necesarios para asumirla. Al igual que sucede con el momento del inicio de la vida, los conocimientos y las creaciones que permitían afrontar estos momentos críticos han sido pasados de unas a otras, de generación en generación, la mayor parte de las veces por transmisión oral, puesto que, en su inmensa mayoría, las mujeres no eran capaces de acceder a los medios de producción y difusión de documentos escritos. Se puede decir que las mujeres, como grupo subordinado en una sociedad patriarcal, cuya existencia discurría, en gran parte, en una esfera propia –la doméstica– y separada de la esfera masculina hegemónica y

pública, crearon una “cultura” y una tradición propias transmitidas por tradición oral y cuyos contenidos tenían que ver con la vida cotidiana y las experiencias vitales y críticas que la caracterizan^[33]. En ella jugaba un gran papel la sabiduría acumulada de las mujeres para enfrentarse a esos momentos de vulnerabilidad existencial tanto personal como grupal, de los que la muerte es quizá el más difícil.

2.1. Las mujeres y su papel en los ritos funerarios

En los ritos funerarios de las sociedades tradicionales, las mujeres, además de ocuparse de la preparación del cadáver para su traslado a la sepultura, han tenido como tarea propia el duelo y la lamentación. En casa, tras la muerte del ser querido, en la procesión al cementerio que lideraban los varones o en la tumba, todos ellos eran momentos donde se podían realizar lamentos de diferente tipo. En esta expresión del dolor las mujeres mostraban, de forma particularmente creativa, su experiencia con la liminalidad y la crisis que supone la muerte.

La perdurabilidad de los ritos funerarios a través de los siglos se hace evidente si se comparan las fuentes literarias clásicas y los restos arqueológicos, como son los vasos áticos antiguos en los que aparecen pintadas escenas de estos ritos funerarios, bien en casa, en torno al cadáver (próthesis), o bien en la procesión hacia la tumba (ekphora). En esas imágenes son visibles los diferentes papeles que varones y mujeres toman en cada uno de estos momentos, y es inevitable la comparación que permite descubrir una similitud asombrosa entre el entonces y el ahora (al menos el “ahora” de hace unos decenios, cuando se realizaron varios de los estudios de campo existentes) de muchas comunidades campesinas tradicionales, en numerosos rasgos de sus ritos funerarios, aunque su desaparición (o ¿transformación?) se anuncia como inminente^[34].

En los estudios antropológicos realizados en comunidades tradicionales actuales se describe el papel de las mujeres en los ritos funerarios, un papel que, por lo que se conoce, coincide en gran parte con el que éstas realizaban en la antigüedad y que sigue situándoles en estrecha relación con el cuerpo de la persona difunta. Las mujeres de la familia, una vez que la persona ha

muerto, le cierran los ojos y la boca y le lavan –a veces con aceite y vino–, en lo que podría ser un vestigio de las antiguas prácticas de unción con esencias y plantas aromáticas. Visten al cadáver con ropas nuevas y, a veces, si la persona fallecida era soltera, con un traje nupcial. En algunos lugares les ponen en la frente o en la boca una moneda a modo de salvaguarda contra los malos espíritus (en ciertos sitios de Grecia, hace unos decenios, aún se les ponía sobre el pecho un icono o una teja con la inscripción del nombre de Cristo vencedor)^[35], una práctica que recuerda a la misma costumbre antiquísima y compartida por muchas culturas a lo ancho del orbe, cuyo significado podía ser el proveer al muerto del dinero necesario para el pago de la barca que debía cruzar al otro lado del río de la muerte o bien a quien debía guiarle hasta allí, o quizá fuera una especie de amuleto que podía librarle de los malos espíritus en su último viaje.

En la región de Palestina^[36], en el siglo I, los ritos funerarios tenían sus peculiaridades, aunque compartían muchos rasgos con el contexto cultural greco-romano y helenístico más amplio, donde sus habitantes se encontraban inmersos y cuya influencia cultural habían comenzado a experimentar desde hacía tiempo. De hecho, ese influjo cultural es evidente en algunas costumbres que comenzaban a proliferar en el siglo I, como era el uso del osario para el segundo enterramiento, aunque siguieran manteniéndose también la prácticas más tradicionales de mezclar los huesos del muerto, una vez descarnados, con los de los antepasados. Se mantuvieron, además, algunas peculiaridades, como la importancia de la familia y la relevancia del tema de la pureza. El culto a los muertos que, a pesar de las prohibiciones de las autoridades religiosas, se había dado desde la antigüedad, fue favorecido por la influencia helenística.

En todos estos contextos, el rito funerario tenía varias pasos; unos se realizaban en la casa y otros en la tumba o de camino hacia ella. Familia y vecinos, varones y mujeres, tenían un rol y un protagonismo diferente en cada uno de ellos. Es reconocido ampliamente que el sexo de las personas tenía una influencia muy grande; establecía y diferenciaba fuertemente los papeles y las funciones en estos ritos. Las prácticas de las mujeres en ellos tenían un aspecto doméstico y otro público, aunque el aspecto doméstico era, con mucho, el más importante: preparar el cadáver para la sepultura, consolar a la familia y llorar al muerto^[37].

También en las comunidades tradicionales actuales, una vez finalizada esta fase doméstica de los ritos funerarios, con la preparación del cadáver, comienzan los lamentos. Las mujeres más cercanas de la familia y otras mujeres ajenas a ella comienzan una lamentación que pasa de un grupo a otro como en una ejecución antifonal. Estos lamentos son acompañados por movimientos de cuerpo como golpearse el pecho, mesarse –incluso arrancarse– los cabellos o el pañuelo, arañarse las mejillas, llorar sobre la cara de la persona muerta y secarla con los cabellos. Son gestos que también están recogidos en los dibujos de los vasos áticos antiguos, donde aparecen mujeres en torno al cadáver que están rasgándose la ropa, lacerándose la cara o arrancándose mechones de pelo. Los lamentos, en las comunidades estudiadas, duran todo el día y a veces también durante la noche. Pero, incluso si no hay lamentos, la noche se pasa también velando el cadáver. El lamento arrecia cuando se acerca el momento de que el cadáver sea llevado a la iglesia y después al cementerio. Cuando ese momento llega, los vecinos van a casa de la persona muerta para acompañar al cadáver, en procesión, hasta la iglesia. El féretro lo llevan varones. Las mujeres pueden acompañar o no la procesión, pueden ir detrás o delante.

Cuando entra el sacerdote con el incienso para iniciar la procesión, estalla, de nuevo, el dolor. Y el lamento puede tomar la forma de diálogo con el muerto, a quien incluso se le toma de la mano, reprochándole que se vaya. Los parientes masculinos y el sacerdote van detrás del féretro. En algunas de estas comunidades estudiadas, las mujeres suelen encaminar la procesión con los cestos de comida que repartirán después del funeral y la sepultura en el cementerio. En ciertas partes no acuden, y en otras lo hacen dando grandes muestras de dolor. Un dolor que, en esta ocasión, no se expresa mediante lamentos formales, sino solamente con lloros, gritos y golpes de pecho. En la sepultura, en el caso del rito ortodoxo de algunas de las comunidades estudiadas, el sacerdote derrama aceite y vino sobre el cadáver, mientras se arrojan a la tumba presentes como frutas y flores. Después las mujeres de la familia del difunto reparten comida entre los asistentes. Nada de lo que llevan puede volver a casa.

De forma muy similar, en el mundo judío antiguo, el difunto era llevado a la sepultura, en cortejo fúnebre, por los familiares, amigos y vecinos (Lc 7,12; F. Josefo, GJ 1.671-1.673). A la tumba sólo entraban los familiares,

mientras que los amigos y vecinos permanecían fuera.

No hay textos que describan en detalle el ritual que se desarrollaba dentro de la sepultura, aunque algunas fuentes nos permiten saber que, muchas veces, se hacían elogios del muerto y se ponían en la tumba objetos personales del difunto, a juzgar por los objetos encontrados en las excavaciones^[38]. Algunas sepulturas tenían un lugar en la entrada para hacer la lamentación pública y decir los elogios, e incluso para que los familiares pudieran recibir las condolencias. A veces, quienes hacían el lamento podían permanecer en la sepultura cuando los demás se iban^[39].

En los estudios antropológicos realizados en sociedades tradicionales actuales se describen las ceremonias posteriores a la sepultura. A los tres días de la muerte tiene lugar la primera de varias ceremonias litúrgicas memorial (mnimosina), pues habrá otras a los nueve, a los cuarenta días y al año. La cifra de tres, como la de cuarenta días, se historizan porque se conectan con Jesucristo y los episodios evangélicos de su estancia en la tumba y su ascensión^[40]. De nuevo, en estas ceremonias, se comparte una comida típica.

Se trata de unas prácticas que también encontramos en el mundo antiguo. Mediante esas visitas y ceremonias, los vivos seguían teniendo contacto con los muertos después del sepelio. En el helenismo los parientes del muerto se encontraban en fechas precisas en su tumba para realizar comidas rituales (refrigeria) festivas. Entre los griegos se hacían al tercer día de la muerte, al noveno, y luego se celebraban reuniones mensuales y anuales. Los romanos se reunían en la tumba el noveno día para la cena novendialis y luego hacían una conmemoración anual oficial en febrero, los Parentalia o dies Parentales. Los judíos conocían las prácticas y, oficialmente, parece que se condenaban, pero las visitas y conmemoraciones en las tumbas eran algo habitual y extendido entre la población. Se sabe que iban a la tumba al tercer día para ver si el muerto lo estaba realmente o había sido enterrado demasiado precipitadamente, pues existen testimonios que hablan de gente enterrada viva. Pero parece que no se hacían comidas en la tumba. Sin embargo, y a pesar de las prohibiciones, la arqueología ha puesto de manifiesto que aunque no parece que se comía en las tumbas, sí se acudía a la tumba a ofrecer presentes, algunos de los cuales podían ser alimentos, a juzgar por los restos de cerámica cotidiana que se han encontrado en las tumbas, como ollas de las

que se utilizaban para cocinar^[41].

Aunque no se dice quién llevaba estas ofrendas, todo hace suponer que eran las mujeres, puesto que los lazos de parentesco eran muy importantes en los ritos funerarios, hasta el extremo de que el culto a los muertos ha llegado a entenderse como una extensión de las relaciones familiares: al ofrecer comida se repetía lo que se había hecho en la familia, en un intento de expresar los sentimientos y mantener esas relaciones más allá de la muerte.

Mientras duraba el duelo, un número de días que podía variar entre tres y nueve, la familia quedaba en casa llorando y haciendo duelo, sin salir, sin trabajar, descalzos, sin cambiarse de ropa o lavarse. Si salían era para ir a la tumba: solía visitarse la sepultura a los tres, a los siete y a los nueve días. A los treinta días, la familia en duelo se reintegraba a la vida normal.

El periodo que se extiende desde el final del funeral hasta que el cadáver se descarna y sus huesos son retirados y puestos en un osario en una segunda ceremonia que marca la muerte de forma definitiva, es quizá el más interesante y creativo. Es en este lapso de tiempo cuando las mujeres toman un papel protagonista mediante las visitas diarias y el cuidado de las tumbas, así como en la comunicación con los difuntos que se produce por medio de los lamentos rituales. Este comportamiento aparece también en la antigüedad.

En Palestina, una vez que los huesos habían quedado limpios y descarnados, se procedía, un año después de la muerte, al segundo enterramiento. La familia iba a la tumba y recogía los huesos, que o bien se ponían mezclados con los huesos de los antepasados en una cámara al efecto, o bien se ponían en un osario que se depositaba en un nicho. Sólo entonces acababa el duelo. Esta costumbre del osario comenzó en Palestina, sobre todo en Jerusalén y su entorno, en el siglo I por influencia del helenismo y subrayaba la dimensión individual de la persona, que conservaba su identidad personal más allá de la muerte, algo que quedaba difuminado o eliminado en la práctica tradicional^[42]. Era una ceremonia exclusivamente familiar que tenía lugar en el interior de la sepultura. Pero, durante este tiempo, los familiares y sobre todo las mujeres visitaban la tumba. Las tumbas de los hombres santos o de los mártires eran lugares muy visitados^[43].

2.2. Los lamentos como comunicación con los difuntos y creadores de identidad grupal femenina

Esta parte de los ritos funerarios que son los lamentos ha sido estudiada en los últimos años desde diferentes perspectivas y, curiosamente, en su mayor parte por mujeres. Algunos de estos estudios se centran en la antigüedad clásica y su literatura, o en el mundo bíblico y sus escritos, mientras que otros son investigaciones de campo en comunidades rurales de Grecia, Creta o Turquía, en lugares donde, hasta hace poco, aún se podían encontrar usos tradicionales^[44]. Estos últimos pueden ayudarnos a rellenar lagunas producidas, porque los textos antiguos dan por supuesto datos, y pueden ser un recurso heurístico que nos ayude a iluminar los textos evangélicos de la visita de las mujeres a la tumba.

Los lamentos han sido una de las más características e interesantes creaciones culturales femeninas destinadas a afrontarla, una de las que más han perdurado en el tiempo y más se han extendido en el espacio^[45]. Una creación que ha demostrado su importancia más allá de los grupos de mujeres, en el ámbito de la comunidad, donde ha ejercido también funciones muy importantes.

Los lamentos son composiciones poéticas que se cantan sin acompañamiento instrumental, con diferentes tonos melódicos que varían según las localidades; a estas melodías se adaptan las letras de acuerdo a la identidad de la persona difunta. Además, suelen ir acompañadas y salpicadas de interjecciones de dolor y gemidos.

Los lamentos son un “lenguaje, un código cultural para la expresión del dolor, que suministran a quien se duele una serie de símbolos compartidos que hacen posible organizar y articular la experiencia de la muerte de forma culturalmente significativa y articularla de forma socialmente aceptada”^[46].

Son un fenómeno propio de mujeres y se diferencian netamente de las canciones sobre los muertos que cantan los hombres. Mientras las composiciones de los varones son las elegías, los elogios sobre los muertos, cuyas acciones recuerdan y loan con rasgos de modelos heroicos, los lamentos rituales de las mujeres son creaciones dirigidas a la persona muerta, en una especie de diálogo con ella. Algunos son más libres y personales que

otros, en la medida en que recuerdan la historia pasada de la persona difunta e imaginan el futuro sin su presencia.

Pero son de resaltar la característica de evento comunicativo que tiene esta actividad y sus efectos sobre las mujeres que los ejecutan, así como los que tienen sobre la comunidad a la que ellas pertenecen. Se podría decir que los lamentos rituales de las mujeres son “episodios comunicativos entre los vivos y los muertos” para beneficio de ambas partes^[47].

Los estudios de campo sobre estos lamentos descubren que las visitas diarias al cementerio realizadas por las mujeres que recientemente han perdido a algún ser querido crean entre ellas lazos de amistad y cierta conciencia y solidaridad de grupo. En esas visitas, las mujeres cuidan de las tumbas, las limpian, encienden luces, cantan lamentos y conversan con los familiares difuntos personificados en sus tumbas, a las que consideran como sus casas hasta la exhumación, cuando, unos cinco años después de su fallecimiento, los huesos son depositados en su lugar de enterramiento definitivo. Se trata de una actividad que crea entre las mujeres que están en las mismas circunstancias una identidad de grupo centrada en la pérdida; se crean lazos de amistad y se experimenta la solidaridad de género en forma de ayuda y cuidado por parte de otras mujeres en esos momentos de vulnerabilidad extrema.

Muchas veces, en sus visitas vespertinas al cementerio, después de limpiar las tumbas, encender velas y cantar lamentos, estas mujeres charlan entre ellas sobre sus problemas y asuntos cotidianos. No es raro que, en ocasiones, las mujeres huyan del trato social y vayan solas al cementerio al atardecer o al amanecer, cuando es más fácil que no se encuentren a nadie en el camino; sólo aquellas que comparten la experiencia de dolor por la pérdida de un ser querido pueden ser aceptadas como compañía, y son ellas las que pueden ser de gran apoyo, como lo son también en el momento del funeral y primer enterramiento. Cuando el dolor es tan fuerte que impide incluso cantar lamentos, son las mujeres menos implicadas afectivamente las que comienzan y guían a las que lo están en grado sumo para que, poco a poco, comiencen a incorporarse al lamento antifonal saliendo del dolor extremo mediante la melodía antifonal, que llega a reconfortar. En ese momento, posiblemente la mujer más experimentada, reviviendo su propio dolor y llorando también a

sus propios muertos, comienza los lamentos rituales.

Se trata de un papel de sostén y apoyo que también es muy importante en el momento de la exhumación, cuando vuelve a revivirse el dolor del primer enterramiento y la perspectiva de la separación definitiva. La persona difunta abandona su morada transitoria que ha sido hasta ahora la tumba, donde la mujer en duelo iba a cantar sus lamentos y a comunicarse con ella, para pasar a otro estado donde la muerte y la separación que supone se vivencian como definitivas^[48].

2.3. Los lamentos y la elaboración comunitaria de la muerte y el recuerdo del difunto

Los estudios realizados sobre lamentos, tanto de los actuales como de los que nos han llegado procedentes del mundo griego antiguo, ponen de manifiesto la existencia y la continuidad de unos rasgos literarios comunes en estas creaciones: estructura, convenciones, temas y fórmulas, así como símbolos e imágenes muestran la persistencia de un lenguaje utilizado por las mujeres para vivir y elaborar la experiencia de la muerte y la separación^[49]. En esa estructura hay ciertos elementos muy interesantes que nos permiten descubrir las funciones sociales y comunitarias de estas creaciones femeninas. Y es que los lamentos tienen también una función comunitaria, quizá menos evidente, pero no por ello menos real. Se trata de elaborar para el grupo o la comunidad la pérdida de la persona que ha muerto, de mantener vivos su recuerdo y su presencia, reivindicando su historia y, en ocasiones, denunciando las injusticias sufridas.

Estas composiciones, tanto ahora como en la antigüedad, son de diferentes tipos. Algunas de ellas son más formales (thêmos) y contienen elementos musicales, mientras que otras presentan un grado mayor de espontaneidad (goós), se recitan más que se cantan y son más individualizadas y apasionadas, llegando a presentar ciertos elementos extáticos, fruto del dolor.

Pueden ser pronunciadas por una solista, cantadas a coro o en antífonas, pero también se pueden presentar como un diálogo imaginario con el muerto.

Una huella de este diálogo parecen ser las inscripciones que se ponían en las tumbas por las que el muerto, desde la lápida, saludaba a quien pasaba con un *Chairê*, fórmula que, en realidad, sería un elemento muy antiguo de ese lamento imaginado como un diálogo con la persona muerta^[50]. De la misma forma, quien hace duelo puede, en el lamento, preguntar a la tierra, a la tumba o a otros elementos por la persona querida fallecida (“¡Dime, dime...!”), y ser respondida por ellos o por el mismo muerto, aunque su pregunta nunca recibe una respuesta totalmente satisfactoria.

Los lamentos presentan también como temas o fórmulas características el contraste entre diferentes aspectos: entre el entonces y el ahora, entre el que hace duelo y el muerto, entre el deseo y la realidad, donde el primero siempre queda incumplido. Uno de los contrastes más interesantes es el que se da entre el pasado que se recuerda y el futuro que se imagina. En estas composiciones se descubre la intención expresa de rememorar la vida de la persona fallecida, recordando, en ocasiones, sus sufrimientos y las injusticias cometidas contra ella, incluso aquellas que, se piensa, le llevaron a la muerte. Muchas veces, esto se hace asumiendo narrativamente la voz de quien ha fallecido. En este sentido, los lamentos contienen un elemento de conexión entre el pasado y el presente, el muerto y los vivos, constituyendo así una especie de puente entre sus ámbitos respectivos.

El lenguaje de los lamentos utiliza el método alusivo y expresa sus ideas mediante símbolos, metáforas y símiles. El viaje y la boda son dos de las metáforas más utilizadas, porque expresan muy bien ese estado liminal en el que se encuentra la persona fallecida entre el primer y el segundo enterramientos^[51]. De hecho, muchos lamentos se cantan también en las bodas, sólo que en ellas se emplea una tonada diferente.

Pero en el lamento aparece también un elemento de denuncia y reivindicación que, a menudo, se enmascara mediante el uso de metáforas convencionales, sin conseguir evitar que se perciba, tanto en el caso de la antigüedad como en la actualidad, su carácter amenazante y peligroso para el orden social. En la antigüedad greco-romana, frente a los elogios masculinos oficiales que cantaban las victorias y los sacrificios hechos en “servicio” del Estado, los lamentos de las mujeres negaban la visión oficial del “valor” de las muertes heroicas; llamaban a las venganzas; denunciaban las injusticias

cometidas al muerto o por el mismo muerto –en una especie de reproche final–. Los lamentos constituían, en la mayoría de los casos, un cuestionamiento del orden establecido y amenazaban con el caos tanto de sentido como normativo, pues quien lamentaba no admitía explicaciones, compensaciones o consuelos fáciles ante lo irreparable de la pérdida. Los lamentos tenían y tienen, pues la conservan aún, una dimensión muy importante de recuerdo, de denuncia y de reelaboración de la vida del difunto y de las relaciones pasadas tanto como de las futuras.

Desde la antigüedad hasta nuestros días ha habido un actitud de sospecha ante la lamentación a la que se ha considerado una acción peligrosa que había que controlar. De ahí las numerosas regulaciones y leyes que se han hecho a lo largo de la historia. Las primeras que se conocen son las que promulgó Solón, en la antigua Grecia, para regular el comportamiento femenino en los ritos de duelo; en concreto, en el acto de la lamentación ritual. La razón era el temor a que llegaran a provocar la alteración del orden social establecido^[52]. Este miedo se puede percibir también en los relatos y prohibiciones bíblicas del antiguo Israel (Dt 14,1; Lev 19,28; 20,5)^[53], una prevención que también se encuentra en los Padres de la Iglesia, durante los primeros siglos del cristianismo; por ejemplo, en las homilías de Juan Crisóstomo (HomJn 62,4-5), que relacionaba la acción de la lamentación con los ritos báquicos y los éxtasis. Por todo ello es comprensible que se dedicara una gran energía a su prohibición y a lograr su restricción, pero nunca dio el resultado deseado^[54]. Otra estrategia de restricción más efectiva fue la propuesta de un modelo de duelo cristiano que recogía y modulaba el antiguo: el llanto sereno y el saber estar de María de Nazaret a los pies de la cruz^[55]. Ese temor ante el ejercicio de la lamentación persiste hasta hoy. Los estudios de campo realizados en Creta muestran que los familiares de las mujeres que tienen esa facultad de hacer lamentos pivotan entre el miedo o disgusto y la admiración^[56].

2.4. Transmisión oral y cadenas de transmisión femeninas

En la actualidad existen aún mujeres que son verdaderas maestras en el arte del lamento, a las que su genio artístico les da una autoridad que es reconocida por las otras mujeres. Los varones de la familia suelen ser

reticentes a la hora de reconocer el arte de sus esposas o madres en público o delante de aquéllas, porque, como hemos visto, se trata de una actividad “sospechosa” y también porque temen que semejante actividad les cause daño; quizá porque esta actividad ha tenido, durante mucho tiempo, una connotación ambivalente unida a la idea de que los lamentos eran “canciones mágicas que abrían peligrosos canales de comunicación entre vivos y muertos”^[57], o quizá debido a que podían darse ciertas situaciones extáticas entre las que hacían duelo^[58], que las ponían como fuera de sí. Duelo y éxtasis parecen ser estados limítrofes.

En muchos casos, este arte para componer lamentos va unido a otras cualidades y habilidades. Algunas de estas mujeres, además de expertas compositoras y ejecutoras de lamentos, han sido reconocidas también como excelentes narradoras de relatos, experimentadas parteras, o conocedoras de recetas y remedios contra la infertilidad y otras dolencias. Es decir, que se les ha reconocido ascendencia y autoridad en la comunidad. Muchas veces protagonizan una especie de saga en la que la vida, experiencia y autoridad transmitidas de madre a hija y de ésta a la nieta son reconocidas, recordadas y celebradas a lo largo de generaciones, a través de cantos que recogen, con ligerísimas variaciones, los lamentos compuestos por aquella que está en el origen de la cadena de transmisión oral^[59].

La actividad de componer lamentos, así como la habilidad para narrar historias, se daban también en la antigüedad en todos los países del entorno del Mediterráneo, como nos ha llegado mediante las creaciones literarias que aún quedan. Los estudios antropológicos han puesto de manifiesto que el hacer lamentación y el contar historias son dos acciones que van muy unidas. En ambas se recuerda, se reinterpreta, se da sentido y se hace presente un suceso, una vida... La actividad de contar historias estaba muy extendida en el mundo antiguo, donde la expresión escrita era cara y muy elitista. En los grupos había personas de reconocido prestigio que sabían contar historias y a las que se les reconocía una autoridad. Entre ellas había mujeres ancianas que por su experiencia y su habilidad se ganaban el reconocimiento de la comunidad^[60]. Los ámbitos donde se contaban historias y se narraban relatos eran varios, dependiendo de quién lo hiciera. Las mujeres contaban historias en el ámbito familiar: entre ellas, a los niños, o a otros miembros de la familia. Pero las mujeres ancianas, que tenían autoridad por diferentes

razones, algunas de las cuales ya han sido citadas, y una reputada fama como narradoras, podían hacerlo en público a la comunidad. En las Pastorales nos queda un destello de su existencia en las comunidades cristianas, aunque el punto de vista es el de un varón letrado que ve en ellas competidoras que amenazan su visión del orden (1 Tim 5,13). También hay otro ejemplo, en el mismo sentido, en la Disdaskalia Apostolorum 25.

Puede ser interesante examinar los lamentos a la luz de los estudios que se han realizado sobre el arte narrativo y su ejecución en las sociedades tradicionales; en concreto, sobre la composición y transmisión, principalmente oral, de los relatos de mujeres. Y es que los lamentos son uno de los frutos del arte narrativo de las mujeres en los que pueden verse reflejadas algunas características que estos estudios han descubierto como propias de su forma de narrar: 1) el relato se va “tejiendo” entre varias mujeres, o bien sobre la trama principal del de una de ellas a la que se aportan otros elementos; 2) la situación social, normalmente subordinada y difícil, que les toca soportar a las mujeres en una sociedad patriarcal, las hace proclives a captar estas situaciones similares de opresión e injusticia y a plasmarlas en sus canciones y relatos^[61].

Esto se ha producido desde la antigüedad, como muestran los relatos, bíblicos o no, de víctimas y mártires, que, por otro lado, tienen muy a menudo como lugar privilegiado de interpretación rememorativa las tumbas y las celebraciones-aniversarios de las muertes^[62] de los seres queridos propios o ajenos y que, como relatos de vindicación, sirven para expresar también los dolores, las denuncias y esperanzas de la propia situación personal.

En el mundo antiguo, de expresión cotidiana mayoritariamente oral, los relatos, las canciones y las historias se contaban, como se ha visto, en diferentes ámbitos y con diferentes fines, pero cuando se ponían por escrito lo eran de la mano de gente de la élite o sus empleados. Esta operación la llevaron a cabo sobre todo varones, pues eran ellos quienes estaban de forma mayoritaria entre los que tenían formación, recursos y poder para hacerlo. Pero en esta puesta por escrito modificaron las creaciones orales, de acuerdo a intereses y perspectivas que en su mayoría eran los intereses y perspectivas de una determinada categoría social y los de género masculino. Y aunque esto sucedió con todas las creaciones orales, fueran masculinas o femeninas,

es este último caso el que ahora nos interesa y el que suele pasar más desapercibido, debido a la orientación androcéntrica de la sociedad patriarcal y sus obras literarias. Al pasar las narraciones (relatos, canciones, lamentos...) de la tradición a la forma escrita, tanto sus autoras como su aportación comunitaria quedan invisibilizadas^[63]. Sin embargo, su elaboración peculiar para ser narrada y dicha, así como su historia de transmisión oral, deja en esas composiciones ciertas huellas^[64] que están permitiendo, mediante estudios y análisis altamente especializados, recobrar, al menos en parte, estas aportaciones^[65].

Otro aspecto muy importante en relación con lo anterior es el que se desarrolla en los estudios sobre narrativa tradicional, en gran parte oral, donde se descubre la fuerte interrelación que existe entre narración, ritual e identidad comunitaria. Por su parte, los estudios sobre rituales han puesto de manifiesto que el “hacer memoria” supone recontar y recrear las historias centrales de la comunidad en las celebraciones rituales, y que esta actividad promueve al mismo tiempo la identidad comunitaria y constituye a la comunidad como tal. El recuerdo de lo que sucedió “allí y entonces” se actualiza en el “aquí y ahora”; el hacer memoria y el narrar el relato del momento constitutivo aquí y ahora, en el rito, tiene la virtud de hacerlo presente y recrearlo.

Las identidades personales y colectivas se construyen, en gran medida, al contar y recontar los relatos que componen una tradición, esos relatos que definen “mitos” y sugieren objetivos morales. Contar historias sobre el pasado no es sólo “algo” que las comunidades hacen sino que es en gran medida lo que ellas son. Más que un mecanismo de cohesión, narrar historias sobre el pasado “per-forma” el grupo al “re-memorar-lo”^[66] (re-membrar-lo). Por eso el contar historias se ritualiza tan a menudo^[67]. Conmemorar es recordar algo juntos, y esa acción fortalece la identidad grupal y ayuda a incorporar a otros socializándolos en lo que constituye la identidad del grupo. La actividad del recuerdo supone una dimensión constructiva y recreadora que tiene una dimensión política, puesto que la interpretación del pasado tiene mucho que ver con el presente, con sus necesidades y sus luchas, y también con el futuro^[68].

Creo que la actividad creativa de los lamentos, en sus mismas fórmulas de

contraste entre el entonces y el ahora, con las que se recuerda la vida de la persona muerta, presentan una estructura mental muy similar a la que se da en la celebración ritual, pues en ambas la memoria como operación recreadora está muy presente. Y es que los lamentos, sobre todo los realizados en la sepultura, tienen ya un componente ritual celebrativo donde se recuerda, donde se hace memoria^[69], es decir, donde se hace presente, recreándola, la vida del muerto en la nueva situación de quienes quedan vivos y un día formaron parte de su existencia. Todo lo dicho sobre la actividad del recuerdo y la memoria en la ejecución de los lamentos, como acciones que construyen identidad colectiva y que, por tanto, tienen una dimensión política, a veces crítica, nos permite entender mejor los intentos de control o supresión que han sufrido a lo largo del tiempo.

3. El duelo, los lamentos y los relatos de la tumba vacía en la comunidad cristiana primitiva

El análisis de los textos y el escenario anterior nos permiten hacer algunas sugerencias sobre la tradición que está en la base de los relatos de la visita a la tumba, sobre la historicidad de esa tradición, su *Sitz im Leben*, y su importancia comunitaria, así como sobre el papel que las mujeres tuvieron en su elaboración y configuración.

3.1. Los relatos de la visita a la tumba y el culto comunitario

Los relatos sinópticos de la visita a la tumba por parte de las mujeres parecen señalar que Marcos fue la fuente principal de Mateo y Lucas, a juzgar por las coincidencias literales de ciertos elementos fundamentales, donde las variaciones son mínimas y explicables: el día de la semana; la mención de la piedra a la entrada del sepulcro y el verbo que indica su estado; las palabras del ser celestial que, en realidad, constituyen el *kerigma* pascual comunitario (Lucas lo alarga con su elaboración particular); la constatación del lugar donde Jesús ha sido puesto (Lucas lo cambia por la alusión al “recordar” las palabras de Jesús en Galilea); el mensaje del ángel a las

mujeres (Lucas no lo pone, debido a su plan teológico), así como la salida de las mujeres del sepulcro y la indicación de que van a anunciar (un dato que Marcos no pone por interés teológico propio). Además, hay otros elementos en los tres evangelios sinópticos que coinciden, aunque las expresiones utilizadas no permitan la identidad literal: la hora temprana de la mañana, la descripción del ser o seres celestiales, la respuesta de las mujeres que varía algo dependiendo del interés teológico de cada uno.

En el evangelio de Juan descubríamos algunos rastros de esta tradición, pero sus coincidencias literales no permitían defender una dependencia literaria y nos llevaban a proponer una tradición oral anterior a Marcos que estaría también detrás de algunos versículos de Lucas y Mateo. Unos versículos que se explicarían mejor si estos evangelistas conocían, además del texto de Marcos que constituye su fuente, alguna versión oral de aquella tradición (la noticia en Lc 24,24, la aparición a las mujeres..).

La forma de esta tradición, tal como está recogida en el evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, así como el Sitz im Leben comunitario en el que se habría formado, ya han sido discutidos, pero es interesante volver a ello si queremos saber algo más del origen de la fe pascual y el papel de las mujeres en ella.

Lo que sigue son solamente unas sugerencias que pueden iluminar unos textos difíciles, como son éstos. Creo que están sustentadas, de forma suficiente, por el análisis de los textos y la plausibilidad contextual, según el escenario que hemos apuntado.

Hace ya unos años, L. Schenke escribió una obra en la que defendía el Sitz im Leben cultural para la tradición que está tras el relato marciano. Su posición estaba en sintonía con G. Bertrand, quien había mantenido, años atrás, que la forma de esta tradición era una “leyenda cúlrica”, con un núcleo de reminiscencias históricas y cuya elaboración tenía que ver con las prácticas cúlricas de la comunidad. Esa sintonía se daba también con G. Schille, que, retomando el trabajo anterior de Bertrand, había defendido un recuerdo cultural de la tumba vacía como contexto de la elaboración del sufrimiento de Jesús^{[170](#)}.

Schenke, por su parte, basaba su propuesta del origen cultural de la tradición en el subrayado que reciben dos elementos de la narración que

dejan ver la importancia de aquélla, a la vez que apuntan al contexto donde se pudo formar: en primer lugar, la precisión temporal el primer día de la semana, y lo temprano del momento de la visita, la salida del sol. Una cronología que no parece ser estrictamente historiográfica, sino que podría estar indicando el momento de la celebración comunitaria anual de la comunidad^[71]. En segundo lugar, la señalización del lugar de tal forma que se subraya el interés por el sitio concreto donde se dicen y se reciben las palabras del ángel (el kerigma pascual y, por tanto, la confesión de fe de la comunidad). Un mensaje (y una confesión) que es el centro de la perícopa y está indisolublemente unido al lugar: la tumba de Jesús^[72]. Lugar donde anualmente los primeros seguidores de Jesús en la(s) comunidad(es) de Jerusalén habrían celebrado su resurrección. Un hecho no tan raro, dados el hábito de visitar las tumbas y la veneración de las de mártires que existía en Palestina.

Se ha criticado la propuesta de Schenke aduciendo que no había testimonios de celebración de la resurrección por parte de la comunidad cristiana en la tumba de Jesús, algo que algunos piensan que tuvo que ser imposible si, como proponen, Jesús no fue enterrado por los discípulos, sino que habrían sido los romanos los encargados del destino final del cuerpo. Sin embargo, las últimas investigaciones parecen darles la razón a Schenke y a los autores anteriores que defendían el *Sitz im Leben* cultural de una celebración de la resurrección para la tradición subyacente al relato de la visita a la tumba por parte de las mujeres.

Excavaciones arqueológicas realizadas en el entorno del Santo Sepulcro, en concreto en la base del Calvario, han hallado una cueva que pudo haber sido utilizada, en su origen, allá por la época del Hierro, como lugar de enterramiento, a juzgar por una pieza dental encontrada en ella y un hueso hallado en su entrada. Sin embargo, el estudio de la cueva lleva al arqueólogo que realizó el estudio, Florentino Díez, a decir que a mitad del siglo I, y tras haber sido utilizada y haber sufrido desperfectos debido a un terremoto, la cueva se arregló –se hizo un pavimento, se revocaron y se pintaron las paredes–, pero no para uso funerario, sino con fines culturales a juzgar por ciertos elementos hallados en la excavación y que podrían ser interpretados desde esa perspectiva: una piedra de ciertas proporciones incrustada en la pared del fondo, con muestras de haber estado cubierta de estuco o finamente

revocada, y que el excavador piensa que podría haber sido utilizada como altar o un altar votivo, al estilo de los que se han hallado en otras grutas. Aparecieron también restos de estuco con un grafito que podrían representar una cruz cósmica y que, al parecer, procederían de las paredes de donde parecen haber sido desprendidos violentamente. El arqueólogo autor del trabajo relaciona la gruta con el ciclo apócrifo de Adán^[73], un escrito que él, basándose en J. B. Frey, piensa que, al menos en sus fuentes, se puede remontar al siglo II o III, y donde se menciona una cueva relacionada con la redención de la humanidad que Florentino Díez piensa que podría ser una alusión a esta cueva del Calvario como un lugar judeo-cristiano de culto.

Florentino Díez hace un estudio estratigráfico de la zona y de la cueva y propone que ésta quedó muy dañada cuando se utilizó la cantera adyacente (en la llamada capilla de Santa Helena) entre fines del siglo II y comienzos de la construcción de la Aelia Capitolina, entre los años 132 y 150), y que después quedó parcialmente destruida y sepultada cuando se hizo un rellenado del lugar para construir el Templo de Venus y el foro adyacente, en la época de Adriano quien habría elegido este lugar precisamente porque ya era un lugar sagrado, en coherencia con la forma de proceder de los romanos con los lugares sagrados. Esta cueva habría sido desenterrada y reforzada mediante algunas estructuras que salen en su estudio, antes de ser clausurada por su mal estado cuando Constantino levantó el Templo de Venus para construir la basílica del Santo Sepulcro, en el siglo IV^[74]. Se trataría, por tanto, de una gruta en las cercanías del sepulcro donde habían enterrado a Jesús y en la que la primera comunidad de Jerusalén habría celebrado la memoria de su resurrección. La memoria de esta gruta, que quedó enterrada en el Templo de Venus de la Aelia Capitolina, habría permanecido en el recuerdo de la comunidad local. Algunos autores, escépticos con la posibilidad de que el actual emplazamiento del sepulcro pudiera remontarse a la comunidad jerosolimitana de los primeros seguidores de Jesús, han variado su percepción en los últimos tiempos. Joan Tylor, que escribió un libro^[75] en el que criticaba las posiciones de quienes defendían la antigüedad y el origen “judeo-cristiano”^[76] de estos lugares y de las tradiciones recordadas en ellos, ha reconsiderado su escepticismo, y en un último artículo afirma que la localización tradicional de la tumba de Jesús tiene muchas probabilidades de ser antigua^[77], y defiende la posibilidad de que Adriano situara el templo

precisamente ahí porque era un lugar sagrado del que se decía que algo milagroso había sucedido en él (como hizo al ubicar en el Templo de Jerusalén el Templo de Zeus). Esta forma de proceder era habitual en los romanos cuando asumían divinidades del lugar^[78].

La existencia de estas grutas cúlticas, que algunos autores llaman místicas porque los primeros seguidores de Jesús, en Jerusalén, rememoraban y celebraban en ellas los episodios principales del “misterio de la redención” –de la vida, muerte, resurrección y glorificación de Jesús–, ha sido reconocida por diferentes estudiosos, aunque no hayan recibido una atención rigurosa suficiente. Pero no sólo quienes las hallaron defendían este uso de reunión cultural, sino también otros autores, como S. Mimouni, que defiende la posibilidad del uso conmemorativo y cultural de algunas de esas grutas; entre otras, la del Calvario^[79]. Unos lugares que, a juzgar por sus testimonios, parecen percibir aún los primeros peregrinos cristianos, como es el caso de Egeria, que habla de la gruta bajo la iglesia de Eleona, en el Monte de los Olivos^[80].

Por lo tanto, no parece desacertada ni falta de base la proposición que hace Schenke respecto al Sitz im Leben cultural de la tradición que está tras el relato de la visita a la tumba por parte de las mujeres. Al contrario que Bultmann, que defendía la condición de creación redaccional marcana para toda la perícopa y, por lo tanto, la calificaba como secundaria, Schenke defendía la existencia, en ese relato, de una tradición anterior que, a su vez, sería un fragmento de otra tradición muy antigua que él sitúa en Jerusalén y que, en mi opinión, podría ser la tradición oral que se adivina tras los diferentes testigos tradicionales.

Pero no hemos contestado aún a la razón de la presencia de las mujeres en el entorno de la tumba y su relación con la revelación de la resurrección de Jesús, un elemento que parece formar parte de esa tradición desde sus inicios más tempranos. Esto supone hablar de la relación que había entre las mujeres y el origen de la fe pascual, algo que, en mi opinión, tiene mucho que ver con el inicio de esa tradición oral que está en el origen de la versión tomada por Marcos y los otros testigos tradicionales.

3.2. El duelo y la lamentación motivo de la(s) visita(s) al sepulcro e inicio de la actividad anamnética

Como se ha visto más arriba, el estudio de los diversos testigos tradicionales permite afirmar, con un alto grado de certidumbre, que existía una tradición oral, con diferentes versiones, en el origen de los relatos de la visita al sepulcro de Jesús por parte de las mujeres. ¿Cómo se forma esa tradición, qué está en su origen, quién la transmite, cómo se utiliza en la comunidad antes de ser recogida por los textos escritos?

Es muy difícil y arriesgado decir algo sobre la historicidad de esa tradición, pero me gustaría, a la luz del escenario presentado, hacer algunas sugerencias que parecen plausibles y que pueden ayudarnos a explicitar esa relación mujeres-sepultura-kerigma pascual, en una tradición que tiene muchos visos de tener un origen cúltico en sentido amplio de un culto a Jesús.

En el origen de esta tradición parece estar una experiencia reveladora tenida por las mujeres en la tumba de Jesús, o en su entorno más inmediato, mientras hacían lamentación. Se puede decir con bastante seguridad que las mujeres fueron a la tumba de Jesús para hacer lamentación probablemente más de una vez. No importa por quién fuera enterrado Jesús. Con casi total seguridad, no lo fue por sus discípulos, pero eso no impide que lo fuera en una tumba, aunque ésta estuviera destinada por el Sanedrín para los ajusticiados^[81], ni impide que las mujeres se acercaran allí para visitarla y hacer parte de los ritos de duelo que no habían podido hacer en su totalidad. El lamento y la ofrenda, en cierta medida al menos, estaban a su alcance y podían hacerlos. Este escenario es plausible, y es el que parece reflejar el EvPe, sea éste un eco de la antigua tradición oral o una reconstrucción popular a base de las acciones plausibles en su momento.

El duelo y la lamentación como objetivo de la visita al sepulcro han sido mencionados por diferentes autores, pero lo han sido de pasada; no se les ha dado la importancia que parecen tener a la luz de los estudios sobre el lamento. Dos autores tan diferentes como Schenke y Lüdemann reconocen que tras el relato de la visita a la tumba puede haber una tradición de lamentación de las mujeres^[82], incluso un núcleo histórico sobre la visita de

éstas a la tumba para hacer lamentación^[83]. Pero ninguno de los dos desarrolla su significado ni su trascendencia.

En el judaísmo, la lamentación era algo propio de ambos sexos –sobre todo si se trataba de los propios padres–, pero, como en el resto de los países del entorno, era más habitual en las mujeres^[84]. Éstas hacían lamentación no sólo por los propios familiares fallecidos, sino que podían y solían hacerlo en momentos de desgracia comunitaria, como podía ser una derrota militar o una epidemia, y también la muerte de profetas o mártires. En este último caso, las tumbas eran lugares privilegiados de recuerdo y rememoración tanto por parte de la gente en general como de sus seguidores más cercanos.

Hacer memoria^[85] de un mártir o un profeta, recordar y rememorar su vida y sus acciones significaba volver a pasar todo ello por el corazón –hay que caer en la cuenta de que, antiguamente, el corazón era la sede de la comprensión– y, de esa forma, volver a hacerlo parte significativa de un todo. El recuerdo de su vida y sus acciones eran interpretados desde el final de su vida, y ésta adquiría, así, un significado más profundo y auténtico. Se ve fácilmente que hacer memoria de un mártir, de un justo perseguido injustamente, era algo más que un asunto meramente individual; constituía un acto de reivindicación de la persona y la vida del asesinado, pero también servía de confirmación para sus seguidores, que encontraban impulso y ánimo para permanecer fieles al mensaje y al proyecto de aquél^[86]. Es decir, que el recuerdo y la memoria mantienen la tradición de Jesús y la recrean para el hoy, a la vez que dan identidad al grupo.

Parte de esta actividad anamnética e interpretativa se produce mediante los lamentos rituales, que, en su cualidad de composiciones poéticas y canciones inspiradas, retoman y reinterpretan la vida de la persona fallecida desde una experiencia vital extrema y final, como es la muerte, destacando sus cualidades y los episodios más significativos de su vida, los trabajos y las injusticias sufridas. Se hace una interpretación de su vida desde el hoy personal y comunitario de quien se lamenta, en vistas al futuro sin la persona fallecida.

Una labor, la anamnética, que no se limita a enumerar los hechos del pasado, como sacándolos sin más del contenedor de la memoria, sino que implica una selección de recuerdos desde ciertos principios de significado

que configuran un todo y le dan sentido para el presente. La categoría de mártir o justo perseguido, que, como se sabe, es muy primitiva en la labor anamnética de la comunidad, está muy en sintonía con las categorías que las mujeres podían haber utilizado en la lamentación ritual de Jesús.

Esto nos permite pensar que las mujeres discípulas de Jesús tuvieron una actividad anamnética semejante en el entorno de su sepulcro con ocasión de la actividad de lamentación. Una actividad que, sin embargo, parece quedar transformada por una experiencia reveladora que niega la pertinencia del hecho mismo de la lamentación, a la vez que transforma la reflexión implícita en ella: el Crucificado ha resucitado, no está en el ámbito de las sombras, sino en el de Dios.

De esa forma, también ellas estarían en los inicios de la elaboración de la interpretación cristiana de la vida y muerte de Jesús, en el origen de este proceso anamnético, transformado por la experiencia de revelación que parecen haber tenido y a la que aluden los relatos de aparición –sea de ángeles o del mismo Crucificado/Resucitado–. Lucas parece haber recogido de forma personal este papel fundamental de las mujeres discípulas en el proceso anamnético de la comunidad que dio lugar al anuncio y al kerigma, al relato y al culto a Jesús. En el relato lucano, los seres celestiales piden a las mujeres que “recuerden” (mnh,sqhth) cómo Jesús les hablaba cuando estaba en Galilea, y ellas recuerdan sus palabras (evmnh,sqhshan) (Lc 24,6).

Larry Hurtado habla de varias formas de experiencias de revelación que, con probabilidad, dieron origen al culto a Jesús el Cristo: las visiones del Resucitado, los oráculos proféticos y canciones inspiradas y la exégesis carismática del AT^[87]. Algo de las tres pudieron haber experimentado las mujeres en la actividad de lamentación debido a la misma estructura constitutiva de la experiencia de lamentación: la actividad anamnética se presta a una cierta exégesis del AT porque éste era el horizonte de significado y el imaginario cultural compartido de donde se tomaban las categorías interpretativas, una exégesis que se hace en cierta medida carismática, debido a la situación límite, a que el elemento carismático estaba ya presente en el movimiento de Jesús, y a que la experiencia reveladora de la visión del Resucitado que reciben transforma la acción.

Opino que los lamentos, transformados por esa experiencia reveladora y

la visión del Resucitado, podrían estar en el origen de algunas de estas canciones inspiradas, sobre todo de aquellas que tienen el esquema del mártir o el justo perseguido y reivindicado, temas que, como se ha visto, son muy propios de la lamentación y también están presentes entre los himnos primitivos más tempranos, como el de Flp 2,6-11.

3.3. De las canciones inspiradas y las experiencias reveladoras a la tradición oral

Los lamentos y la experiencia reveladora serían las dos circunstancias que permiten a las mujeres retomar e interpretar la vida y muerte de Jesús y transmitir, o mejor “anunciar”, esas “certezas” de sentido, esas “convicciones cristológicas”^[88], a los demás. Esa experiencia les lleva al anuncio. Si las mujeres son presentadas como testigos de primera hora unidas a la muerte de Jesús y a su sepulcro es, con bastante probabilidad, porque este escenario tiene un significado especial en su forma de ser testigos y, con ello, en el origen de la tradición que subyace en los relatos pascales y en su transmisión. Pero también pudieron tener una papel importante en el origen comunitario del relato oral de la pasión, dado que el imaginario de los lamentos podría haber colaborado en la relectura de la pasión y muerte de Jesús^[89].

Es totalmente previsible que las mujeres testigos narraran estas experiencias de revelación y que parte del contenido de sus lamentos pasara a conformar esos relatos. Relatos que, como los de los varones, serían contados en diferentes ámbitos de la comunidad y por diferentes personas: hombres y mujeres, posiblemente con diferentes acentos, según sujetos y ocasiones. El resultado podría ser la tradición oral que adivinábamos tras Mc 16,1-8 y los textos paralelos y afines. Una tradición que elabora literariamente la experiencia mediante el tema de la piedra y el ser celestial.

Los estudios del folclore muestran cómo las canciones y relatos orales son modificados al ser puestos por escrito; modificaciones que dejan ver los intereses de género y la actividad para la que se destinan, es decir, del Sitz im Leben comunitario. Sin embargo, estos estudios, como se ha visto, han

desarrollado un tipo de análisis que permite descubrir los rastros de la ejecución oral de esos relatos.

Quizá se pueda adivinar aún algunos rastros de ese origen oral y de la actividad narrativa de las mismas mujeres, en los relatos de la visita a la tumba y de la experiencia reveladora o de aparición tenida en su entorno. El relato de Juan 20,1.11-18 presenta signos de transmisión oral: dos personajes en escena, diálogo, cambio de tiempos verbales y de estilo directo a indirecto (“Va María a los discípulos diciéndoles: He visto al Señor y le había dicho estas cosas”: v. 18). Es el único lugar donde María conserva su voz y entra en diálogo con los seres angélicos y con el Resucitado. La escena, que tiene cierto carácter onírico, parece el contenido de un lamento hecho narración, en el que la mujer que lamenta pregunta por el difunto y habla con él, aunque es una experiencia transformada totalmente por la revelación de la resurrección de Jesús.

Una tradición que fue elaborada después desde el interés teológico comunitario y el de cada evangelista. El tema de la piedra como indicador de intervención divina, la indicación del lugar donde le habían puesto, la ausencia del cuerpo, la elaboración del kerigma... parecen ser elementos teológicos más elaborados y posteriores, nacidos en la fe comunitaria, posiblemente en un contexto de celebración cultural, fueran comidas en memoria de Jesús muerto y resucitado, en alguna casa, o fuera una celebración de la memoria de su resurrección en las cercanías de su tumba.

Lo que parece cierto es que las mujeres discípulas tuvieron una parte importante en los inicios y en el desarrollo del kerigma pascual y de la tradición posterior. Su lugar en esa tradición quedó unido a la sepultura porque posiblemente, debido a su papel tradicional en los ritos de duelo, fue allí donde experimentaron la revelación, donde tuvieron la experiencia reveladora de la resurrección. La sospecha que desde siempre parecen haber suscitado las actividades relacionadas con el duelo y los lamentos pueden explicar por qué Pablo no hace alusión expresa a esta experiencia de las mujeres. Sin embargo, ese relato se conservó y se transmitió en las comunidades, posiblemente por las mismas mujeres –las primeras discípulas y las posteriores seguidoras de Jesús^[90]–, hasta que fue integrado en el relato de la pasión, después de ser elaborado literaria y teológicamente para ser

vehículo del kerigma comunitario de la fe en Jesús resucitado. Pero algo a lo que no podía renunciar, sin perder su identidad, era el protagonismo de las mujeres en relación a esa actividad de recuerdo en torno a la tumba de Jesús donde recibieron la experiencia reveladora de que Jesús había resucitado y no estaba ya preso del sheol, cuya entrada era la tumba que se cerraba con una piedra convertida así en símbolo de la irreversibilidad de la muerte.

¹ E. de Santos Otero, Evangelios apócrifos, BAC, Madrid 1996.

² Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia II), Gredos, Madrid 1986, p. 87.

³ Karel van der Toorn, From the Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and Babylonian Women, JSOT Press, Edimburgo 1994, p. 119.

⁴ David Crossan, Jesús, la vida de un campesino judío, Crítica 1991; Gerd Lüdemann, The Resurrection of Jesus, Fortress Press, Mineápolis 1994, pp. 109-121; esta obra está extractada en La resurrección de Jesús: historia, experiencia y teología, Trotta, Madrid 2001. Para una exposición del enfoque de diferentes autores respecto al tema, se puede ver el utilísimo trabajo de Marion L. Soards, “La cuestión de un relato premarcano de la pasión”, en R. Brown, La muerte del Mesías, II, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 1.742-1.781.

⁵ Lugde Schenke, Le tombeau vide et l’annonce de la Résurrection, Cerf, París 1970.

⁶ L. Schenke, Le tombeau vide..., pp. 57-93. Le han criticado, por ejemplo, Lüdemann, The Resurrection..., p. 116, que semejante celebración cultural en la tumba no está atestiguada en ninguna otra fuente y sólo aparece 300 años después. De la misma opinión parece ser Ellen Bradshaw Aitken, Jesus’ Death in Early Christian Memory: the Poetics of Passion (NTOA 53), Vanderhoeck & Rupretch, Gotinga 2004, p. 14.

⁷ Ludger Schenke, Le tombeau...; también opina así Ch. Dodd, La tradición histórica del cuarto evangelio. Cristiandad, Madrid 1978.

⁸ Gerd Theissen – Anne Merz, El Jesús histórico, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 139-143.

⁹ De esta opinión es X. Léon-Dufour, La resurrección de Jesús, Sígueme, Salamanca 1988.

10 M. E. Boismard mantiene que “he visto al Señor” (Ew,raka to.n ku,rion), después de decir que vio a Jesús de pie (kai. qewrei/ to.n VIhsou/n e`stw/ta) al lado de la sepultura, es un kerigma pascual muy antiguo, probablemente procedente de Palestina; en concreto, de la comunidad de Jerusalén. Sinopsis III.

11 Lo he realizado en otro lugar: María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo, Verbo Divino, Estella 1993, pp. 135-192.

12 Ch. Dodd, La tradición histórica..., p. 156.

13 Para todo el análisis de estas perícopas, cf. mi trabajo María Magdalena. Tradiciones..., pp. 175-203, esp. 188; también, Ch. Dodd, La tradición histórica..., pp. 145-158. Una opinión contraria a la independencia, F. Neirynck, “John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories”, NTS 30(1984) 168ss.

14 Holy E. Hearon, The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in early Christian Communities, Liturgical Press, Collegeville, Mi 2004, p. 63.

15 Holy E. Hearon, The Mary Magdalene Tradition..., pp. 43-75.

16 También es posible pensar en una narradora por lo que se dirá.

17 Charles Dodd, La tradición histórica..., pp. 157-158. También, M. E. Boismard, Synopse III, mantiene esa procedencia y antigüedad.

18 Synopse III. Este autor piensa que 14b es el núcleo de la aparición. Al volverse María ve a Jesús “de pie” (e`stw/ta), un verbo que connota la resurrección, en una traducción bastante literal del qum hebreo.

19 Es cierto que en otros pasajes de la pasión se muestran afinidades con Mateo: guardas en la tumba, signos..., pero tampoco en ese caso se puede defender una dependencia literaria, sino un conocimiento de tradiciones orales comunes y, quizá, una contaminación tradicional posterior.

20 R. Brown, La muerte del Mesías, II, pp. 1.558-1.567, esp. 1.559. Aunque Brown se inclina a pensar que ese conocimiento oral le llega de haber escuchado los textos canónicos y extracanónicos.

21 Es ya clásica la posición de D. Crossan que adelantó en su artículo “The Cross that Spoke. The Earliest Narrative of the Passion and Resurrection”, Forum 3: 2 (1987) 3-22 y después desarrolló en su

obra *The Cross that Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, Harper & Row Publ., San Francisco 1988. Esta posición es compartida por H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Trinity Press In., Harrisburg, Pa, 1990.

[22](#) Juan Crisóstomo, In Johann. Homm, PG, 62, 316.347, citado junto a otros ejemplos en E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Del lamento fúnebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Turín 1975, p. 294.

[23](#) Charles Dodd, *La tradición histórica...*, p. 149.

[24](#) Holy E. Hearon, *The Mary Magdalene Tradition*, pp. 43-75. También es interesante el estudio de Antoinette Clark Wire, *Holy Lives, Holy Deaths. A Close Hearing of Early Jewish Storytellers*, Society Biblical Literature, Atlanta 2002.

[25](#) D. Crossan, *Jesús, la vida de un campesino judío*; *íd.*, *Una biografía revolucionaria*.

[26](#) Joan E. Tylor, "Golgotha: A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus Crucifixion and Burial", NTS 44 (1998) 180-203; Craigh Evans, "Jewish Burial Tradition and the Resurrection of Jesus", JSHJ 3.2 (2005) 233-248; Matti Myllykoski, "What happened to the Body of Jesus", en Ismo Dunderberg – Christopher Tuckett – Kary Sireny (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Brill, Leiden 2002, pp. 43-82; Byron R. McCane, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, TPI-Continuum, Harrisburg-Londres-Nueva York 2003, pp. 61-66, 89-108.

[27](#) Larry Hurtado, en su obra *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, pp. 71-73, habla de la importancia de estas experiencias en la innovación religiosa y de su existencia en aquellos momentos.

[28](#) Helmut Koester, "The Memory of Jesus' Death and the Worship of the Risen Lord", HTR 91:4 (1998) 335-350, esp. 346-348.

[29](#) Mary Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza Editorial, Madrid 1988.

[30](#) Douglas J. Davies, *Death, Ritual and Belief*, Continuum, Londres-Nueva York 2002, pp. 10-14.

[31](#) Byron R. McCane, *Roll Back the Stone...*, pp. 16-18.

32 Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women's laments and Greek Literature*, Routledge, Londres 1992; *id.*, *The Cue for Passion: Grief and its Political Uses*, Harvard University Press, Cambridge 2000; Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman & Littlefield Publ., Oxford-Nueva York 22002; E. de Martino, *Morte e Pianto Rituale...*; Anna Caraveli-Chaves, "Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament as Communicative Event", *Journal of American Folklore*, vol. 39 n° 368 (1980) 129-157; *id.*, "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece", en Jill Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey 1986, pp. 169-194; Douglas J. Davies, *Death, Ritual and Belief...*; Sarah Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Clarendon Press, Oxford 1997; K. van der Toorn, *From the Cradle to the Grave...*; S. M. Olyan, *Biblical Mourning Ritual and Social Dimensions*, Oxford University Press, Oxford 2004; B. Buttler Müller, *Women, Death and Mourning in the Ancient Eastern Mediterranean World* (Dissertation of University of Michigan, 1994), UMI, Ann Arbor, Mi 2004; Hélène Nutkowicz, *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations*, Cerf, París 2006; Elizabeth Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Belief about the Dead* (JSOTSS 123), Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.

33 Cf. los trabajos de J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta-Era, Tafalla 2003. Este autor habla de las actitudes y producciones literarias de ciertos grupos subordinados que, a través de un doble lenguaje, o de creaciones ejecutadas a resguardo del ámbito político del grupo dominante, expresan su cosmovisión y su crítica a aquella otra que es dominante, consiguiendo así que su visión de la realidad tenga entidad a pesar de las circunstancias adversas.

34 Cf. los trabajos de Anna Caraveli-Chaves, "The Bitter Wounding..." y "Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament...".

35 Los estudios realizados en Grecia se refieren al rito ortodoxo, heredero en muchos aspectos del bizantino, que había asumido y transformado los símbolos y rasgos de la tradición griega.

36 Los estudios de los ritos funerarios en Palestina (siglo I) han empleado la arqueología y los escritos posteriores (Misná, Talmud...), en los que se han encontrado datos coincidentes con los hallados en las excavaciones arqueológicas del siglo I; y también se han empleado las mismas escrituras judías y los evangelios, leídos críticamente. Pero, además, se suele recurrir, aun teniendo en cuenta las diferencias regionales, a los conocimientos que sobre el tema se tiene de las culturas de alrededor: Grecia, Roma, Egipto. S. Safrai – M. Stern, *The Jewish People in the First Century* (CRINT. Section One. Vol. II), Fortress, Filadelfia 1976, pp. 773-791; Byron R. McCane, *Roll Back the Stone. Death...*; K. van der Toorn, *From the Cradle to the Grave. The Role of Religion in the life of Israelite and Babilonian Women...*; S. M. Olyan, *Biblical Mourning Ritual and Social Dimmensions*; B. Buttler Müller, *Women, Death and Mourning...*; Hélène Nutkowicz, *L'homme face à la mort au royaume de Juda...*; Elizabeth Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Belief about the Dead...*

37 B. Buttler – Müller, *Women, Death and Mourning...*, pp. 1-2.

[38](#) Barbara Buttler Müller, Women, Death and Mourning.....; Elizabeth Bloch-Smith, Judahite Burial Practices and Belief about the Dead...

[39](#) Safrai – Stern, Jewish People....

[40](#) Loring M. Danforth, The Death Rituals of Rural Greece, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1982, pp. 42-43.

[41](#) Barbara Buttler Müller, Women, Death and Mourning in the Ancient Eastern...; Elizabeth Bloch-Smith, Judahite Burial Practices and Belief about the Dead.

[42](#) Jonathan Reed, Jesús en Galilea, Sígueme, Salamanca 2006; Byron McCane, Roll Back the Stone, pp. 39ss.

[43](#) A. Clark Wire, Holy Lives, Holy Deaths...pp. 377-380.

[44](#) Gail Holst-Warhaft, Dangerous Voices. Women's laments and Greek Literature...; Gail Holst-Warhaft, The Cue for Passion: Grief and its Political Uses...; Margaret Alexiou, The Ritual Lament in Greek Tradition...; Ernesto de Martino, Morte e Pianto Rituale. Del Lamento fúnebre antico...; Anna Caraveli-Chaves, "Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament as Communicative Event..."; Loring M. Danforth, The Death Rituals of Rural Greece...; Anna Caraveli-Chaves, "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece..."; S. M. Olyan, Biblical Mourning Ritual and Social Dimensionss...; Barbara Buttler Müller, Women, Death and Mourning in the Ancient...

[45](#) Cf. Margaret Alexiou, The Ritual Lament in Greek Tradition, quien ya en la introducción habla de cómo la práctica de la lamentación está atestiguada en fuentes antiguas y medievales y cómo sobrevive hasta nuestros días en la tradición folclórica: "We may also perceive how the lament has retained its vitality and spontaneity, while absorbing many features from its literary past" (p. XV). También es de la misma opinión Loring M. Danforth, The Death Rituals of Rural Greece...

[46](#) Loring M. Danforth, The Death Rituals... pp. 73-74.

[47](#) Anna Caraveli-Chaves, "Bridge Between Worlds The Geek Women's Laments as Communicative Event..."; Margaret Alexiou, The Ritual Lament..., pp. 104ss; Loring M. Danforth, The Death Rituals of Rural Greece... Este capítulo está extractado en Loring M. Danforth, "Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments", en A. C. Robben (ed.), Death, Mourning and Burial. A Cross-cultural Reader, Blackwell Publ., Oxford 2004, pp. 156-166.

[48](#) Ana Caraveli-Chavez, "Bridge Between Worlds..."; íd., "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece...", pp. 169-194.

[49](#) Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition...*; también, Ernesto de Martino, *Morte e Pianto rituale...*

[50](#) M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek...*, pp. 137-139, 147.

[51](#) A. van Gennep, "The Rites of Passage", en A. C. Robben (ed.), *Death, Mourning and Burial...*, pp. 156-166.

[52](#) M. Alexiou, *The Ritual Lament...* Se suele aducir que los lamentos de las mujeres pueden llamar y dar lugar a venganzas de sangre. En España, a finales de siglo XX, fue famoso el caso de Puerto Hurraco, donde la lamentación de dos hermanas por un familiar fallecido dio origen a una desgracia al alentar la venganza extrema que llevó al asesinato.

[53](#) M. Alexiou, Olylan, *Biblical Mourning*; Ernesto de Martino, *Morte e Pianto Rituale...*, pp. 286-290. Este autor piensa que hay una polémica de este tipo en Lc 23,27-29; 1 Tes 4,12-13.

[54](#) Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition...*, pp. 73-74; J. Archer, *Her Price is Beyond Rubies*.

[55](#) E. de Martino, *Morte e Pianto Rituale...*, pp. 300-301.

[56](#) Ana Caraveli-Chavez, "Bridge Between Worlds..."; íd., "The Bitter Wounding".

[57](#) M. Alexiou, *The Ritual Lament...*, pp. 134-137; también, Anna Caraveli-Chavez, "Bridge Between...", pp. 130-131

[58](#) Cf. M. Alexiou, *The Ritual lament...*, p. 103.

[59](#) Véase el estudio de Anna Caraveli-Chaves, "Bridge Between Worlds..."; también, íd., "The Bitter Wounding: The Lament". Es muy ilustrativo el ejemplo que relata de las tres generaciones de mujeres que cantaban los mismos lamentos, con ligerísimas variaciones, y cómo en ellos se iba recordando, sobre la figura de la bisabuela, a las otras mujeres.

[60](#) Antoinette Clark Wire, *Holy Lives, Holy Deaths...*; véase la introducción, con un buen resumen sobre este tema.

[61](#) K. M. Languier – E. E. Peterson, “Spinstoryng: An Analysis of Women Storytelling”, en Elizabeth C. Fire – Jean Haskell Speer, *Performance, Culture and Identity*, Praeger Pub., Westport, Ct 1992, pp. 157-179, esp. 161-62.

[62](#) Cf. A. Wire Clark, *Holy Lives, Holy Deaths...*, pp. 377-380.

[63](#) Joana Dewey, “From Storytelling to Written Text: The Loss of Early Christian Women’s Voices”, *BTB* 26 (1996) 74ss. Este artículo aparece de forma más resumida en íd., “De las historias orales al texto escrito”, *Concilium* 276 (1998) 31-42. La autora pone como ejemplo las versiones escritas de algunos cuentos populares europeos donde la imagen y el papel de las mujeres en los relatos han sufrido una modificación y un empeoramiento sustancial desde las versiones orales. Subraya que el cristianismo comenzó como una transmisión oral de las tradiciones, y defiende que se dio un proceso semejante de minimización del papel de las mujeres.

[64](#) Holly E. Hearon, *Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities...*, pp. 43-75. Esta autora da unas cuantas pautas o criterios para descubrir trazas de composición y utilización oral en los escritos: existencia de dos o más versiones del mismo relato; que el relato muestre un comienzo, un desarrollo y un final claros que le permitan circular de forma independiente; ciertas características asociadas con el texto oral; cierta divergencia de las tendencias literarias del autor. Véase también K. M. Languier – E. E. Peterson, “Spinstoryng...”, pp. 165-166; Antoinette Clark Wire, *Holy Lives, Holy Deaths...*, pp. 4-17.

[65](#) Véase los estudios de las notas 24 y 25, con su correspondiente bibliografía.

[66](#) El juego de palabras que une la idea de recordar con la de volver a dar unidad de conjunto y hacer parte de un todo se ve mejor en inglés: re-member. En castellano existe la palabra “remembranza”, donde quizá se ve más clara la relación entre memoria y el término “ser miembro de”.

[67](#) J. K. Olick, “Products, Processes and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory”, *BTB* 36:1 (2006) 5. El párrafo es una traducción y adaptación personal.

[68](#) A. Kirk, “Social and Cultural memory”, en A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, pp. 7-13.

[69](#) Es de notar que el mismo término “sepultura” (mnhmei/on) hace ya alusión al hecho de recordar (mimnh,|skomai).

[70](#) Los trabajos de estos dos autores son mencionadas por Ellen Bradshaw Aitken, Jesus’ Death in Early Christian Memory..., pp. 12-14.

[71](#) L. Schenke, Le tombeau vide..., pp. 62-65.

[72](#) Ibíd., pp. 72-76.

[73](#) En concreto, Combate de Adán, La caverna (cueva) de los tesoros, El testamento de Adán, Libro de las revelaciones.

[74](#) Florentino Díez Fernández, El Calvario y la cueva de Adán. El resultado de las últimas excavaciones en la Basílica del Santo Sepulcro, Instituto Bíblico Oriental-Verbo Divino, Estella 2004. El libro es una descripción detallada de las excavaciones, con croquis, dibujos de los hallazgos y fotografías fruto de la excavación realizada entre 1971 y 1975. Por diversos motivos, el autor ha tardado, como él mismo reconoce, muchos años en sacar a la luz el resultado de sus excavaciones y estudios.

[75](#) Joan Tylor, Christian and the Holy Places. The Myth of Jewish Christian Origins, Clarendon, Oxford 1993, pp. 113-142.

[76](#) Empleo la expresión no en sentido estricto y técnico, pues como tal sólo sería correcta para referirse a grupos más tardíos.

[77](#) No dice lo mismo del lugar de la crucifixión, que ella sitúa más al sur.

[78](#) Joan Tylor, “Golgotha: A Reconsideration of the Evidence for the sites of Jesus’ Crucifixion and Burial”, NTS 44 (1998) 180-203. Un autor crítico que por la misma época ya defendía la posible antigüedad de esta localización es S. C. Mimouni, Le Judéo-christianisme ancien...

[79](#) S. C. Mimouni, Le Judeo-christianisme ancien...

[80](#) Egeria, Itinerario 33, 43.

81 Joan E. Tylor, "Golgota: A Reconsideration...; Craigh Evans, "Jewish Burial Tradition and the Resurrection of Jesus", JSHJ 3.2 (2005), 233-248; Matti Myllykoski, "What happened to the Body of Jesus", en Ismo Dunderberg – Christopher Tuckett – Kary Sireny (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Brill, Leiden 2002, pp. 43-82; Byron R. McCane, *Roll Back the Stone...*, pp. 61-66, 89-108.

82 G. Lüdemann, *Resurrection of Jesus*, Fortress Press, Mineápolis 1994, p. 115.

83 L. Schenke, *Le tombeau vide...*, p. 62.

84 S. Safrai – M. Stern, *The Jewish People in the First Century...*

85 El de la memoria es, actualmente, un tema de investigación sumamente sugerente y prometedor en el campo de los estudios bíblicos y de los orígenes del cristianismo. Algunas obras: A. Kirk – T. Thatcher, *Memory, Tradition and Text...*; A. J. Dewey, "The Locus for the Death. Social Memory and the Passion Narratives", en A. Kirk – T. Thatcher, *Memory, Tradition...*, pp. 119-128; A. Kirk – T. Thatcher, "Jesus Tradition as Social Memory", en A. Kirk – T. Thatcher, *Memory, Tradition...*, pp. 25-42; H. Koester, "The Memory of Jesus' Death and the Worship of the Risen Lord", HTR 91:4 (1998) 335-50; Y. Z. Eliav, "The Tomb of James, Brother of Jesus as Locus Memoriae" HTR 97:1 (2004) 33-59; *Social Memory and Biblical Studies: Theoria, Methods and Application*, número dedicado a la memoria social de *Biblical Theology Bulletin* 36:1 (2006); W. H. Kelber, "The Generative force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering", BTB 36:1 (2006) 15-22; P. Jedlowski, "Memoria", *Resegna Italiana de Sociología* 38 (1997) 135-147; *id.*, "Memorie. Temi e problemi della sociologia della memoria nel XX secolo", *Rassegna Italiana di Sociología* 42 (2001) 373-392; *id.*, "La sociología y la memoria colectiva", en A. Rosa Rivero – G. Bellelli – D. Bakhust (eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, pp. 123-133.

86 A. Wire Clark, *Holy Lives, Holy Deaths...*, pp. 377; S. Safrai – M. Stern, *The Jewish People in the First Century...*

87 Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ...*, pp. 72-73.

88 Esta expresión la tomo de L. Hurtado, *Lord Jesús Christ*, p. 72.

89 Esto último parece intuir también K. Corley en las páginas que sobre el tema tiene en la página <http://www.philipharland.com/associations/>.

90 Además de los estudios que existen sobre los relatos de mujeres que hemos citado, Schürmann (*Das Lukasevangelium*, pp. 445) hablaba ya hace años de la posible existencia de un bloque de relatos sobre mujeres en el evangelio de Lucas. No sería, por tanto, extraño que se conservaran y contaran estos relatos en los círculos y espacios donde se desenvolvía la vida de las mujeres.

Mujeres, honor y contexto en la antigüedad mediterránea

Carolyn Osiek

Profesora de Sagrada Escritura

Brite Divinity School, Texas Christian University (Texas)

“[El alma iluminada por Dios] querría dar voces para dar a entender qué engañados, y aun así lo hace algunas veces, y lluévenle en la cabeza mil persecuciones. Tiénela por poco humilde y que quiere enseñar a de quien había de aprender, en especial si es mujer... Fatígase del tiempo en que miró puntos de honra y en el engaño que trata de creer que era honra lo que el mundo llama honra; ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella; entiende que la verdadera honra no es mentirosa, sino verdadera, teniendo en algo lo que es algo, y lo que no es nada tenerlo en nonada, pues todo es nada y menos que nada lo que se acaba y no contenta a Dios” Teresa de Ávila, Vida, 20.25-26.

El objetivo de este estudio, ofrecido en gratitud por todo cuanto Rafael Aguirre ha hecho a favor del desarrollo del enfoque de las ciencias sociales en el campo de la investigación bíblica, es contextualizar el estudio sobre el honor y la vergüenza con relación a las mujeres de las sociedades mediterráneas antiguas, con una atención especial a algunos estudios realizados sobre la Andalucía del siglo XX. El honor y la vergüenza no pueden considerarse como dinamismos que funcionan aisladamente, sino que lo hacen en correlación con otros varios factores, sobre todo con el

parentesco, la jerarquía social, el control económico y los contactos sociales. Además, el modo en que evaluamos todos estos aspectos está influido por otro factor global: el punto de vista. Hemos de tener en cuenta, por tanto, todos estos elementos.

El estudio sobre las mujeres y el honor en el Mediterráneo antiguo presupone un número de cuestiones previas afines, todas las cuales tienen relación con el tema. En última instancia, las funciones del paradigma honor-vergüenza no pueden entenderse como normas estáticas y generales, sino que han de ponerse en relación con otros factores sociales. Uno de estos aspectos es que la mayoría de los estudios antropológicos recientes de la zona mediterránea se han realizado sobre sociedades campesinas, mientras que nuestro estudio de las culturas antiguas de la época bíblica se apoya más fuertemente en datos procedentes de contextos urbanos, puesto que en su mayor parte es esto todo cuanto tenemos. Es verdad que los estudios del Jesús histórico se centran en parte en una sociedad campesina, pero con consciencia plena de que los textos finalmente elaborados por los escritores del Nuevo Testamento proceden de ambientes urbanos no sólo en el caso de Pablo y otros escritores de cartas, sino también en el caso de los autores de los evangelios.

Mientras que poseemos pocos datos de las fuentes antiguas sobre la vida campesina, y sólo gracias a estos estudios recientes, en cambio tenemos abundantes datos sobre la época moderna, por lo que no puede compararse el corpus del conocimiento del pasado con el del presente. También percibo, a partir de recientes lecturas sobre el tema de nuestro artículo, que muchos estudios antropológicos más recientes se centran actualmente en los cambios introducidos por la globalización y la transformación económica en las sociedades tradicionales, y en la era postsocialista en el caso de Europa oriental. Por tanto, nos encontramos ante un dilema. Los estudios etnográficos más antiguos son más útiles para el estudio de las culturas antiguas que no estaban en absoluto influidas por estos fenómenos, y, sin embargo, los estudios más recientes ponen al día al lector en temas de pensamiento e investigación antropológica.

El telón de fondo inmediato en el que se ubica mi tema es la controversia sobre la unidad cultural del ámbito mediterráneo, un supuesto que se ha estudiado y cuestionado desde hace ya unos años. La mayoría de los que

trabajamos en este campo de investigación estamos familiarizados con las afirmaciones sobre la continuidad cultural, es decir, sobre la constitución del Mediterráneo como unidad cultural, tal como expusieron J. Peristiany, Julian Pitt-Rivers, David Gilmore, Carol Delaney y sus colaboradores en los años sesenta. Esta interpretación ha sido ampliamente adoptada por los biblistas interesados en adaptar los estudios culturales de mediados del siglo XX a la situación antigua. Al actuar así, suponemos que existe algún tipo de continuidad cultural dentro de una región geográfica determinada. Sin embargo, este modelo no ha dejado de ser cuestionado. Incluso Peristiany, en la introducción a su obra posteriormente editada (*Honor and Grace*, 1992, p. 6), afirma que la obra anterior *Honor and Shame* (1966) no establecía el Mediterráneo como una “región cultural”, que esta región nunca fue definida geográficamente, que él no sostenía la idea de que la cultura mediterránea era más una cultura de la vergüenza que de la culpabilidad, y que, incluso, en todo caso no era una distinción realmente importante. En la posterior colección de ensayos de Gilmore^[1] encontramos la conocida posición de disenso de Michael Herzfeld, para quien la hospitalidad, no el honor, era la auténtica vía para comprender aquel escurridizo valor fundamental^[2].

Los mismos pueblos del Mediterráneo no siempre están satisfechos con estas teorías. En 1989, Pina-Cabral, un antropólogo portugués, publicó una fuerte crítica en la revista *Current Anthropology* contra los “mediterraneístas” por su etnocentrismo anglo-norteamericano. Comenta que la teoría de una región cultural mediterránea sirve en su mayor parte al interés de “distanciar a los especialistas anglo-americanos de las poblaciones que estudian”^[3]. Otros autores han llamado la atención sobre el hecho de que los términos locales que equivalen al honor y la vergüenza difieren de región a región incluso dentro de una misma lengua y del mismo grupo cultural. Y así sucesivamente. Muy recientemente se ha retomado de nuevo el tema de una antropología mediterránea unificada con mayor rigor, pero también desde una perspectiva diferente: como quizá “un sistema de diferencias complementarias”^[4] o de modos interdisciplinarios más novedosos^[5]. Aunque se ha producido cierto ensanchamiento de la fuerte influencia anglo-norteamericana al incluir a especialistas autóctonos, no obstante, se mantiene el predominio de los especialistas norteamericanos en este campo de investigación^[6].

Quiero dejar claro que no estoy a favor de abandonar la idea de una unidad cultural mediterránea, pero es importante que recordemos a quienes trabajamos con la “cultura mediterránea” que no existe un gran consenso sobre su unidad entre los antropólogos. Tampoco quiero decir que sean inútiles los conceptos de honor y vergüenza. Pero en cuanto abstracciones, sólo existen en el nivel de los conceptos, no en la práctica social. La práctica social que los expresa en una determinada situación es mucho más compleja.

En el volumen que editó en 1987, David Gilmore afirmaba que el honor y la vergüenza como opuestos complementarios eran los valores principales o nucleares de la cultura de toda la cuenca mediterránea. Este supuesto también ha sido cuestionado. En 1984, Unni Wikan, de la Universidad de Oslo, atacó este modelo, y otros autores están de acuerdo con esta crítica. Wikan sostenía que más que ser opuestos binarios, el honor y la vergüenza funcionan de forma completamente independiente en algunas culturas mediterráneas. A ciertas culturas les preocupa la vergüenza, pero no el honor, y en algunos casos “mientras que el honor es un aspecto de la persona, la vergüenza se aplica solamente a la acción”^[7]. Jill Dubisch muestra que, en el uso del griego moderno en Tinos, las palabras habitualmente utilizadas para decir “honor” y “vergüenza”, *filotimo* (cf. la palabra *philotimia* que aparece en el Nuevo Testamento) y *dropi*, mientras que en general se refieren a los hombres y a las mujeres, respectivamente, las dos pueden aplicarse por igual a ambos sexos^[8]. Henderson Stewart observa la existencia de una comprensión específicamente europea del honor que se extiende más bien siguiendo un eje sur-norte que el eje este-oeste^[9]. Sciama sostiene que la vergüenza y la culpa no estaban tan claramente separadas como en ocasiones se ha dicho^[10].

Inherente al modelo presentado por Peristiany en su primera obra y posteriormente en la colección de Gilmore, es la convicción de que el código de honor, que se encuentra en cierto modo en todas las culturas, se fundamenta en las culturas mediterráneas en los roles de género y está estrechamente relacionado con el sexo. El honor se atribuye a los hombres, mientras que su opuesto binario, la vergüenza, se adjudica a las mujeres como una cualidad positiva, una sensibilidad especial por el honor. De acuerdo con este modelo, el honor de la familia reside en sus mujeres, pero los hombres tienen la responsabilidad de defenderlo, mientras que las mujeres

encarnan un potencial de vergüenza mediante su comportamiento sexual. Las mujeres son el “vínculo débil” que hay que proteger para controlarlo. Este enfoque fue ilustrado, entre otros, por Carol Delaney en su artículo “Seeds of Honor, Fields of Shame”, así como por Maureen Giovannini en su contribución “Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives”^[11], y se puede efectivamente observar en sus extremos en los mundos culturales en los que se mata por honor –pero éstas no son culturas mediterráneas, sino más bien del Próximo Oriente–. Igualmente observable en ellas es el hecho de que, en el seno de la dinámica familiar, las mujeres son a menudo más insistentemente agresivas que los hombres tanto en la demostración del honor público de la familia como en vengarlo cuando está comprometido.

Así pues, la investigación de algunas antropólogas reforzó las teorías. Pero Wikan ya había comentado que la aplicación de este enfoque sin una cuidadosa contextualización en la vida cotidiana más que en el discurso público “puede llevar a la sorprendente conclusión de que la relevante sociedad de mujeres es realmente una reunión pública de hombres”^[12].

Fijémonos ahora, de un modo más o menos cronológico, en el desarrollo experimentado por el debate sobre esta cuestión. El primer libro de Peristiany, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, apareció en 1966. Fue una de las primeras publicaciones que expuso las teorías de la unidad cultural del Mediterráneo y de la centralidad del honor y la vergüenza. Pero justo un año después se publicó un influyente artículo tras ser presentado en un congreso organizado por Peristiany. Un número completo de la revista *Anthropological Quarterly* se dedicó al tema “Appearance and Reality: Status and Roles of Women in Mediterranean Societies”. El artículo principal fue escrito por Ernestine Friedl con el título “The Position of Women: Appearance and Reality”. Aunque ni siquiera mencionaba el libro escrito por Peristiany el año anterior, Friedl sostenía que frecuentemente se había entendido mal la cuestión del género y el poder. Si entendemos el poder como la capacidad para provocar o impedir un cambio, como “la capacidad de facto de imponerse en el proceso de toma de decisiones en cualquier tipo de relación, formal o informal”^[13], Friedl descubrió que en las sociedades campesinas mediterráneas, donde las mujeres aportan más recursos económicos al matrimonio, éstas tienen un poder social

mayor, excepto en los casos en que la formación de sus maridos y las conexiones urbanas son superiores a las de ellas. Además, las mujeres poseen el poder del comportamiento, puesto que su conducta determina el honor de los hombres y constantemente recuerdan a éstos cómo deben defenderlo. Se da una vigorosa participación de las mujeres en las decisiones familiares privadas, y, puesto que la familia es la unidad social más importante, las mujeres ejercen un poder relevante en la sociedad.

En esta misma línea, Jane Schneider concluía en su artículo de 1971^[14] que los códigos de honor-vergüenza surgieron como modos de afrontar las presiones provocadas por intensos conflictos. “El honor es también importante como sustituto de la violencia física en la defensa de intereses económicos” y “para legitimar una agresión limitada, mediante actos de imposición, invasión y usurpación moralmente válidos para casi todos menos para la víctima. Especialmente en las sociedades bilaterales, donde el ejercicio de la fuerza y la violencia colectiva es enormemente reducido pero los patrimonios familiares son extremadamente vulnerables, el honor regula los problemas entre los hombres”. Pero si un linaje y sus comunes intereses económicos son inestables, la familia se centrará en sus mujeres como su futuro.

John Davis^[15] dejó claro que en las sociedades mediterráneas las mujeres son excluidas en principio del trabajo no doméstico, y así se les ve como materialmente improductivas. Más bien, su valor reside en su capacidad reproductora. Pero la ecuación “excluidas del trabajo no doméstico” y “materialmente improductivas” constituye una increíble negación de la enorme cantidad de producción material que se desarrolla en las casas de los pueblos, por lo que uno se pregunta quién es el que establece esa ecuación.

En 1975, Susan Carol Rogers añadió un nuevo comentario a la conversación al sugerir que “una relación de poder no jerárquica entre las categorías ‘varón’ y ‘mujer’ se mantiene en una sociedad campesina por la representación de un ‘mito’ del dominio del varón” en el que ambos sexos creen que el otro lo cree^[16]. Cita ejemplos que ha observado en los que un marido ha tomado una decisión y posteriormente capitula de ella ante la objeción de su mujer; todos, incluidas las mujeres del grupo, insisten en que ha cambiado de opinión, cuando en realidad lo que ha hecho ha sido

sucumbir a los deseos de su esposa. Rogers realiza una importante distinción entre autoridad, que está institucionalizada y por tanto es más fácil de observar, y poder, que puede manifestarse de muchas formas indirectas y no oficiales. Mientras los antropólogos se centren en la autoridad, que es el más observable de los dos –y aquel al que los observadores varones tienen más acceso directo–, no habrá modo de introducir el poder en la ecuación. Aunque el prestigio de la familia está determinado por el estatus del varón, Rogers sostiene que se trata más bien de un equilibrio dialéctico de poder. Puesto que las mujeres son las que realmente tienen más poder, los dos sexos se comportan como si los varones fueran dominantes, y, de este modo, el poder se ve equilibrado.

Diez años después, Rogers presentó un estudio de contraste entre dos pueblos campesinos de Francia situados al norte y al sur del país^[17]. El pueblo del norte tiene una ideología igualitarista y la sociedad no es jerárquica en su mayor parte. Los cargos públicos no requieren conexiones de patronazgo, pero tampoco se consideran importantes. Los hombres tienden a aislarse en su trabajo, mientras que las mujeres se relacionan intensamente. En el caso del pueblo del sur, la base de su organización social es la familia extensa. Aquí las relaciones de patronazgo son fundamentales para las elecciones políticas, que se consideran como cargos de gran prestigio. Los hombres, por sus ocupaciones, son más fuertes en las relaciones sociales que las mujeres, por lo que determinan en gran medida la vida del pueblo. Rogers concluye diciendo que “el estudio de género, por consiguiente, no es ‘simplemente’ el estudio de las mujeres, sino el de la organización social y cultural”. Allí donde el universo se ve como una jerarquía social, las relaciones de género también se organizan jerárquicamente. Y allí donde los sistemas culturales y económicos fomentan el intercambio social de un sexo más que el de otro, ese sexo será relativamente más poderoso.

Más tarde, Sally Cole, en su estudio sobre las mujeres en una colonia de pescadores portugueses^[18], reconocía que allí se exigía que las mujeres, no los hombres, tuvieran un sentido positivo de vergüenza (*vergonha*), pero ella atribuía el conjunto del paradigma honor-vergüenza no a la cultura tradicional, sino a los puntos de vista británicos sobre la sociedad mediterránea de los años sesenta, así como a la Iglesia católica y a los puntos de vista fascistas del mismo período, que “subrayaban el rol de la mujer en la

reproducción humana y oscurecían su rol en la producción económica”, una posición que con anterioridad había destacado Davis (cf. supra).

Jill Dubisch llama la atención de que cuando se desarrollaron por primera vez los conceptos de honor y vergüenza, una época en la que estaban estudiando muchos de los que actualmente se dedican a la investigación de campo, “las personas descritas por los antropólogos eran presentadas como miembros de grupos sociales compactos e inalterables, cuyo modo de vida podía ser encerrado en estructuras tan estáticas como el paradigma de ‘honor y vergüenza’”^[19]. Posteriormente, las antropólogas comenzaron a descubrir mujeres que “participaban activamente en la vida social y que tenían una fuerte personalidad, una personalidad más fuerte y segura que la de aquellas que conocíamos en nuestras propias sociedades”. La discrepancia entre la teoría y la experiencia condujo a un nuevo estudio. En su caso, llegó a la conclusión de que el honor y la vergüenza no son “un rígido conjunto de reglas sobre la naturaleza masculina y femenina, ni tampoco sobre cómo deberían comportarse unos y otras”, sino que se trata de “una estructura o marco para tratar y negociar que se desarrolla en el contexto dinámico de la vida social”^[20]. Su propio estudio sobre la vida de las mujeres y las costumbres de la peregrinación religiosa en la isla de Tinos, le condujo a investigar la “poética de la feminidad” (por analogía con la “poética de la masculinidad” utilizada por primera vez por Herzfeld en 1985) en la descripción de la madre sufriente y en la representación pública del sufrimiento de las mujeres en la vida cotidiana y en el ritual de la peregrinación. Este fenómeno, sostiene, podría ser visto por alguien como explotación de una sociedad machista, pero podría también considerarse como la construcción que hacen las mujeres de una personalidad pública y una creación activa de feminidad que es muy distinta del paradigma de honor y vergüenza^[21]. También resulta interesante a este respecto el informe elaborado por Ken Bailey a partir de una entrevista a mujeres y varones árabes sobre el relato del “hijo pródigo” (Lc 15): la reacción de las mujeres fue radicalmente diferente a la de los varones. Las mujeres no consideraban extraño, indigno o vergonzoso el hecho de que el padre corriera hacia el hijo menor que regresaba y le besara; más bien, eran las expresiones adecuadas de su amor paterno/materno imperecedero^[22].

El valor tradicional de la virginidad debe también abordarse desde una

perspectiva más amplia que la del simple valor económico. Alice Schlegel llevó a cabo un estudio intercultural en 1991 de la valoración social de la virginidad en chicas casaderas. Sus hallazgos indican que la virginidad tiene una gran importancia para un futuro matrimonio cuando está de por medio un intercambio de propiedades. En los casos donde no se da este intercambio en las negociaciones previas al matrimonio, tampoco se le da importancia a si la novia es virgen o no. Las familias controlan la sexualidad de sus hijas para hacer buenos matrimonios, sobre todo cuando en las transacciones matrimoniales están en juego las cuestiones del estatus. En estos últimos años, en que se ha incrementado la independencia económica de las chicas, así como el acceso a la contracepción y el aborto, se ha producido correlativamente una disminución en el interés por la virginidad, así como también por la dote y otras formas de intercambio económico en los preparativos matrimoniales. Tal vez puede verse un antiguo corolario de la obsesión por la virginidad en la ley de Israel e incluso en escritores israelitas como el Sirácida (por ejemplo, 42,10) y Filón, en una sociedad en la que el contrato matrimonial contaba con cláusulas muy específicas sobre la transferencia de propiedades, en contraste con la relativa falta de interés por la virginidad en la ley romana, en la que, ya en el siglo I, el matrimonio sine manu, es decir, sin la transferencia de la esposa a la familia del marido, significaba que se prestaba poca atención a la transferencia de propiedades que conllevaba el matrimonio.

Se han hecho dos estudios sobre pequeños pueblos de Andalucía a los que dirigimos ahora nuestra atención con la esperanza de que resulten de especial interés para los lectores españoles. Uno de ellos era un estudio comparativo entre dos pueblos^[23], mientras que el otro comparaba unos pueblos del sur de España con otros pueblos de Portugal y Galicia^[24].

En su estudio de 1990 “Men and Women in Southern Spain: ‘Domestic Power’ Revisited”, David Gilmore presagia lo que algunas antropólogas encontrarían más tarde en otros lugares. Gilmore admite que “los antropólogos han comenzado recientemente a poner en cuestión los supuestos clásicos sobre el género en el sur de Europa... estos estudios han relativizado la etnografía mediterránea, superando los estereotipos sexuales de las mujeres como reticentes, pasivas y sumisas, y de los hombres como activos, poderosos y asertivos. Desautorizando la presunta “invisibilidad” de las

mujeres campesinas y ofreciendo una nueva perspectiva sobre las actividades cotidianas de las mujeres dentro y fuera de la casa, estos hechos nos llevan más allá de las burdas oposiciones basadas en el sexo como el honor/vergüenza, el parentesco/amistad y lo público/privado, con sus frecuentes prejuicios androcéntricos ocultos. En su estudio de los pueblos andaluces, halla un evidente “modelo de residencia de orientación femenina y relaciones de vecindario de carácter claramente sororal” que “pone en cuestión la sabiduría tradicional sobre el campesinado patriarcal y patrilocal”. En algunos pueblos españoles, griegos, portugueses y del sur de Italia, “esta preferencia residencial tiende a crear una infraestructura femenina permanente o matrínuclear, es decir, las relaciones de vecindario están dominadas por los vínculos entre las mujeres, porque éstas permanecen con mayor frecuencia y tiempo más co-residenciales que los hombres y porque mantienen una relación más estrecha con los niños del vecindario, con las mujeres de la familia y con los padres después del enlace matrimonial”.

“Según las percepciones que el pueblo tiene de la distancia espacio-temporal, es el esposo el que es un ‘extraño’ en su casa y su vecindario, el que reside ‘muy lejos’ de sus padres, que pueden vivir a un par de manzanas, y de sus parientes por parte de padre”. Esta organización social es una fuente de poder para la mujer, “puesto que le da la posibilidad de tener aliadas y de acceder a fuentes de información y cotilleo, y crea una base permanente de ayuda familiar”^[25]. En estas sociedades, la madre de la esposa ejerce un enorme poder, mientras que la madre del marido tiene menos influencia. Los hombres solamente consienten en dejar que sus esposas y suegras organicen toda la vida doméstica porque no merece la pena estar en una constante lucha de resistencia. Por tanto, el poder doméstico, entendido como la capacidad de tomar decisiones sobre asuntos familiares, está en manos de las mujeres, especialmente en las familias de clase obrera más pobre, donde la estabilidad económica es menos segura.

Brogger y Gilmore realizaron un estudio comparativo de la “matricentralidad” en pueblos de Andalucía, el norte de Portugal y el noroeste de Galicia. En todos los casos se encontró un fuerte ejercicio de la matricentralidad, es decir, que son las mujeres y sus redes sociales las que gestionan la vida familiar, pero estos sistemas funcionan de formas diferentes. En Andalucía, donde detectamos más fácilmente un código de honor-

vergüenza, predomina una fuerte distinción entre la esfera privada de la casa, en la que dominan las mujeres, y la esfera pública, en la que dominan los hombres. Las mujeres han desarrollado una excelente capacidad de establecer relaciones porque siempre viven cerca de otras mujeres de la familia y están orgullosas del celo con que realizan su función de guardianas de la casa. Desarrollan un rol importante en las decisiones familiares. No obstante, las funciones del espacio interior y exterior son notablemente diferentes, pues, una vez que están fuera de la casa, las mujeres asumen una actitud pasiva y servil, algo que los hombres no tienen por qué reforzar necesariamente, pues son las mismas mujeres quienes adoptan este rol en el ámbito público.

Sin embargo, en el norte, las mujeres no sólo dominan en la casa, sino también en la vida del pueblo, con la excepción de las que se dedican a la pesca o son funcionarias. No se hacen inmediatamente pasivas fuera de la casa, como sus homólogas de Andalucía, sino que son más dominantes. Las familias son también matricentrales: las mujeres poseen el control de la economía y las relaciones de rango superior. Sin el complejo del código “honor-vergüenza”, las mujeres intervienen valientemente en el ámbito público, no se estima la virginidad, y la exclamación de impaciencia más común entre las mujeres de los pueblos portugueses estudiados es *caralho!* (“¡polla”!). Es cierto que esta zona no forma realmente parte del ámbito mediterráneo, pero está estrechamente relacionada con él por la contigüidad de las culturas y, más recientemente, por las fronteras nacionales.

Los investigadores sostienen la tesis de que en los pueblos portugueses de pescadores donde las mujeres dominan la vida social, puesto que los hombres han de realizar la heroica y peligrosa actividad de la pesca en las bravas aguas del Atlántico, éstos no necesitan defender su masculinidad, mientras que en Andalucía, donde las posibilidades para una acción heroica son más escasas, los hombres sienten la necesidad de dedicarse a mantener posturas heroicas para asegurar su masculinidad.

¿Qué diferencias aportan las antropólogas a este esfuerzo? Las etnógrafas han estudiado la vida de las mujeres del Mediterráneo desde la publicación de la obra de Ernestine Friedl *Vasilika: A Village in Modern Greece* (1962). Se ha obtenido una enorme cantidad de nuevas perspectivas desde que las mujeres entraron en este campo de estudio. Algunos gérmenes de este éxito se encuentran en el maravilloso relato de anécdotas de la vida en un pueblo

iraquí publicado por Elizabeth Warnock Fernea en 1969, y en el libro titulado *Gender and Power in Rural Greece*, que Jill Dubisch editó en 1986. En estas obras conseguimos adentrarnos en el mundo más “privado” de la vida de las mujeres para descubrir cómo funcionan sus sistemas. Comprobamos, por ejemplo, cómo siguen estando operativos los dos polos, positivo y negativo, de la imagen de la mujer: son seductoras, “Evas”, débiles y poco fiables, y, al mismo tiempo, son partícipes en el propio acto creador de Dios y comparadas con la Madre de Dios^[26]. En este punto coincide con el estudio realizado por David Gilmore sobre el carnaval en Andalucía^[27]. Durante el carnaval, las mujeres son satirizadas por hombres que se visten de mujer, al tiempo que también se les convierte en ídolos divinizados, mientras que las mujeres se mezclan libremente con los hombres, ignorando las habituales fronteras sociales. Tanto las mujeres como los hombres aceptan los estereotipos buenos y malos de los dos sexos.

Pero también aprendemos del estudio realizado por Robinette Kennedy en la obra editada por Dubisch, entre otras cosas, que en un pueblo de Creta en el que las relaciones entre hombres y mujeres son sospechosas y hostiles y la vida es muy dura para las mujeres, la reputación de una mujer entre otras mujeres no depende de su castidad y respetabilidad sexual, como en el mundo del hombre, sino de su capacidad para la amistad, es decir, de si es amable, dulce, comprensiva, simpática y, sobre todo, de si es capaz de mantener en secreto lo que se le dice confidencialmente. Las mujeres que tienen relaciones extraconyugales –conocidas por otras mujeres– no por eso son consideradas inferiores, siempre que mantengan las características de la amistad. Se mantendrá el silencio sobre sus actividades e incluso serán tratadas con obsequioso respeto por su coraje^[28]. En esta misma línea, Wikan nos dice, en un estudio sobre la vida en un suburbio de El Cairo, que una adúltera que era amable y ayudaba a otras mujeres siguió siendo aceptada por ellas sin ningún problema. En estos casos, las mujeres no miran el mundo de los hombres para valorar su honor, sino que miran a otras mujeres y con criterios diferentes a los del mundo del varón^[29].

Sin embargo, esta investigación del mundo de las mujeres realizada por mujeres no carece de problemas. Dubisch, que desde hace tiempo se dedica al estudio de la vida de las mujeres en las islas griegas, observa que desde siempre, incluso por parte de los antropólogos, las mujeres habían sido

consideradas no como sujetos, sino como objetos de la sociedad, el “otro” estudiado como una categoría independiente o como un problema especial^[30]. Puesto que, en la mayoría de las culturas estudiadas, las mujeres constituyen una subcultura dentro de la cultura dominante, que es la considerada como la “auténtica” cultura, no solamente ellas, sino también el estudio sobre ellas corren el riesgo de marginación. Si a las mujeres ya se les considera como socialmente marginadas, la introducción de antropólogas que centran su estudio en las mujeres dentro de una determinada cultura, puede realmente contribuir a su marginación, sin que se produzca ningún cambio significativo en el habitual marco conceptual. El “prejuicio masculino” se reemplazaría simplemente por el correspondiente “prejuicio femenino”. Un punto altamente debatido es el supuesto de que las mujeres están más cualificadas para estudiar a las mujeres, y viceversa. Si el corolario de todo esto es que las etnógrafas no están cualificadas para estudiar a los hombres, entonces se mantiene el mismo prejuicio de la cultura dominante y la subcultura, y el estudio de las mujeres sigue siendo un estudio del “otro en cuanto algo especial”. Sin embargo, es evidente que en algunas culturas en las que la separación de sexos se impone férreamente, se desatiende toda una dimensión crucial de la cultura si los etnógrafos no tienen acceso a ello.

El primer paso para restaurar el equilibrio de género en la investigación ha consistido en “llenar los huecos”, “clarificar el historial” y suministrar lo que faltaba a la visión global por la omisión del mundo de experiencia de las mujeres. Pero también ha quedado claro que hacer esto “es algo más que rellenar un historial etnográfico, pues también es necesario cambiar conceptos, teorías, metodologías... y, en última instancia, el mismo campo de la antropología”. Preguntarse, por ejemplo, sobre cómo ejercen las mujeres el poder en la sociedad, nos lleva a preguntarnos qué entendemos por poder y el modo en que éste se ejerce. La investigación no conduce simplemente a una visión diferente sobre las mujeres, sino a una visión diferente de la sociedad^[31].

Esto no significa de ninguna manera que queramos ofrecer una cobertura total de un tema sobre el que ya existe una extensa bibliografía, sino, más bien, una investigación de algunos de sus aspectos más importantes. ¿Cómo se relaciona con nuestro interés por el estudio de la antigüedad mediterránea y el cristianismo primitivo? La investigación sugiere que antes de que

propongamos supuestos bien fundamentados sobre el género, hay cuatro factores, además del género, que han de tomarse en consideración en toda sociedad. Por consiguiente, necesitamos ser más rigurosos en nuestras evaluaciones sobre lo que acontecía en las culturas antiguas del Mediterráneo. Estos factores son las estructuras de parentesco, las percepciones de la jerarquía social en general, el control de los medios económicos, y la capacidad para crear conexiones o relaciones sociales.

Veamos en primer lugar de qué modos específicos funcionaba el parentesco. En general, las culturas mediterráneas son sociedades en las que las estructuras de parentesco daban acceso a otros aspectos de la cultura. A menudo, una figura materna fuerte en el centro de una familia inspiraba respeto y obediencia. ¿Cómo podemos reconocer la organización social matricentral en la antigüedad si es de suponer que todos los textos fueron escritos por varones que teóricamente dominaban la situación, presentando así el barniz del dominio del varón? Si las sociedades antiguas eran tan complejas como las actuales, los elementos de la cultura matricentral deben encontrarse por allí en algún lugar. Aunque nuestra idea estereotipada de la familia en el antiguo Mediterráneo es fuertemente patriarcal, hemos de prestar atención a la centralidad de las mujeres en algunas culturas tradicionales mediterráneas más recientes, así como a los posibles indicios de matrilocalidad y matricentralidad conservados en textos tan antiguos como Gn 2,24 (el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su esposa), Cant 3,4 (lo traeré a la casa de mi madre), Mc 6,3 (Jesús es llamado hijo de María en su pueblo), Rom 16,2 (Febe, mi prostatis), Rom 16,12 (Trifena y Trifosa), Rom 16,13 (la madre de Rufo, que lo es también mía), 2 Tim 1,5 (recordar la fe de la madre y la abuela), como también en la información disponible sobre el poder informal ejercido por antiguas patronas romanas, cabezas de familia y madres^[32].

En segundo lugar, abordemos la cuestión de la jerarquía social. Más de un antropólogo dirá que en las sociedades en las que existe una jerarquía, lo más probable es que los hombres tengan un estatus más elevado que las mujeres del mismo nivel social. En consecuencia, en aquellas sociedades donde se imponen férreamente las distinciones de género es más probable que sean los hombres los que ejerzan el dominio. Con pocas excepciones, esta conclusión parece ser cierta en todas las culturas. Pero quizá no esté tan extendida como

pensamos. La ausencia de un complejo altamente desarrollado del paradigma honor-vergüenza en una cultura, parece estar relacionada con un poder femenino mayor, pero no podemos estar seguros de si se trata de una relación causal.

Es necesario que evaluemos los tipos y grados de jerarquía, cómo se entiende y cómo funciona en una determinada sociedad, como también el nivel y modo en que se consideran y se imponen las diferencias de género, antes de que saquemos conclusiones sobre la participación de las mujeres en esa jerarquía. Una cosa que aparece claramente tanto en los estudios de las sociedades campesinas contemporáneas como en las urbanas antiguas es que el estatus es un vaticinador más fiable del poder que del género. Es decir, las mujeres de estatus más elevado tienen más poder que los hombres de estatus inferior. Cuando los hombres y las mujeres son del mismo estatus social, los hombres son considerados superiores. Pero donde las mujeres son de estatus más elevado, tendrán más poder, tanto formal como informal, que los hombres de estatus inferior. Pitt-Rivers, en la primera obra de Peristiany, corroboró este dato en su estudio de las culturas mediterráneas: cuanto más alto era el honor atribuido a una familia, menos cuidado tenían sus miembros en defenderlo y más libertad social tenían las mujeres, porque su honor era imbatible y no dependía de la protección del varón, sino más bien del propio estatus de la mujer^[33]. Esta conclusión puede verificarse por cuanto sabemos de las mujeres de la élite romana.

En el extremo opuesto de la antigua jerarquía social se encontraban los esclavos, que eran tanto varones como mujeres. Carecían de género, es decir, de la construcción social que determina las expectativas del comportamiento social según los sexos. Las expectativas sociales sobre ellos eran, por tanto, completamente diferentes, incluyendo las normas de castidad y el no reconocimiento de su sangre y vínculos matrimoniales como fundamento de un parentesco legítimo. Irónicamente, al no tener que mantener un estatus personal, sino solamente el derivado de sus propietarios, eran, con mucho, más libres con respecto a las expectativas sociales a las que tendrían que haberse conformado, aunque también carecían de la protección de las convenciones sociales y, normalmente, tenían pocas posibilidades de elegir su destino.

En tercer lugar, veamos los factores económicos. A menudo no se les presta atención en el análisis. El control de los medios y los recursos económicos por las mujeres conlleva invariablemente nuevas formas de poder. Nuestra hipótesis en este aspecto es que en el mundo mediterráneo antiguo la economía estaba en su mayor parte subsumida en las estructuras de parentesco real o ficticio. Es en este ámbito donde con mayor probabilidad las mujeres ejercían su poder, por lo cual necesitamos prestar atención a los indicios del poder social ejercido por las mujeres precisamente mediante su participación en las estructuras económicas. Una prueba de esto se encuentra en la información que poseemos sobre las mujeres empresarias de Pompeya, y sería muy interesante que echáramos una atenta mirada comparativa a personajes del Nuevo Testamento como Lidia y Prisca.

Se ha hecho algún estudio de los modelos económicos en la Grecia clásica que tienen en cuenta la labor realizada por mujeres libres y esclavas^[34], y muy pocos sobre el mundo romano.

En cuarto lugar, abordemos la cuestión de la capacidad para crear redes o relaciones sociales. El poder social también mana de las relaciones sociales. Cuanto más estrechas sean las redes de comunicación con miembros del mismo sexo, más poder social tendrá este sexo que en una sociedad en la que no posea los mismos tipos de sistemas. La entrada de las mujeres en el campo de la antropología no sólo ha aportado nuevas perspectivas, sino que también ha suministrado un nuevo acceso a sectores sociales a los que los hombres no lo tienen, especialmente en aquellas culturas donde se mantiene cualquier forma de rígida separación entre los sexos. Las investigadoras pueden conseguir más fácilmente acceder a las percepciones que las mujeres tienen de su vida y a sus sistemas de comunicación.

Las viudas de 1 Tim 5 constituían un extraordinario grupo sobre el que el autor sentía la necesidad de legislar, y la cautela sobre su capacidad de relaciones sigue reflejándose en una serie de normas de la Iglesia posterior, como en la Didascalia, en donde encontramos el deseo de controlar el movimiento de las viudas, sus sistemas de relaciones y los resultados de su evangelización^[35].

Finalmente, hemos de prestar atención a otro factor que no es un elemento de contenido, sino un dato crucial en el proceso del mismo análisis: el punto

de vista del escritor, lector, investigador y lo investigado. Se nos ha recordado la importancia que el punto de vista literario tiene para comprender la estrategia que encontramos en un texto^[36]. La complejidad de identificar y comprender el importante elemento del contexto para una interpretación social depende en gran medida de lo conscientes que seamos del punto de vista, que a menudo se da por supuesto que es universal, cuando en realidad no lo es^[37]. Las variedades de puntos de vista que pueden estar presentes en un suceso y su recuerdo posterior son múltiples y están latentes en la lucha social: “La capacidad para definir contextos en términos esenciales o en otros tiene que ver con el tema del poder. La capacidad de un agente para imponer su definición de contexto relevante a otros como un tipo de hegemonía hermenéutica es una acción política”^[38].

Somos críticamente conscientes de que en un texto antiguo apenas aparece el punto de vista de los perdedores, los pobres, los marginados o las mujeres de cualquier estatus. Esas perspectivas se nos han perdido. Esto no debe ser una excusa para suponer que el punto de vista presentado en esos textos era compartido por todos los que estaban involucrados en los contextos de los que surgieron, pues lo que en su mayor parte poseemos es la perspectiva pública y, por tanto, la perspectiva de los que dominaban la esfera pública. Sin embargo, gracias a los estudios contemporáneos, en ocasiones es posible acceder al punto de vista de aquellos grupos casi excluidos. Y al prestar atención a lo que podemos aprender en ellos, tal vez también podamos aprender a leer entre líneas los textos antiguos.

Conclusión

El estudio de las culturas mediterráneas contemporáneas muestra un alto grado de complejidad y variación. No hay razones para pensar que la situación era menos compleja en la antigüedad. En las primeras fases del estudio social del judaísmo y el cristianismo primitivo es posible que nos hayamos apresurado a realizar generalizaciones sobre la base de un solo factor, en lugar de considerar la correlación entre todos los factores necesarios. Resulta interesante que los historiadores del Imperio romano, aunque han intentado incorporar los hallazgos de la antropología, lo han hecho con más cautela que los biblistas, en gran parte porque tienen muchos

más datos sobre los que investigar y simplemente no encuentran una confirmación en ellos de las teorías y los modelos propuestos. El género es un factor entre otros: las estructuras de parentesco, la jerarquía, el control de los recursos económicos y las relaciones o redes sociales; todos ellos han de ser evaluados críticamente teniendo en cuenta el punto de vista que funciona en la representación, al tiempo que equilibrados en un gran acto de malabarismo para poder llegar a tener algo claro sobre las mujeres, y los hombres también, en la antigüedad mediterránea.

¹ David D. Gilmore, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Special Publication 22, 1987.

² *Ibíd.*, pp. 75-90.

³ Cf. João de Pina-Cabral, "The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View", *Current Anthropology* 30 (1989) 399-406.

⁴ Cf. Christian Bromberger, "Towards an Anthropology of the Mediterranean", *History and Anthropology* 17 (2006) 91-107.

⁵ Cf. Dionigi Albera, "Anthropology of the Mediterranean: Between Crisis and Renewal", *History and Anthropology* 17 (2006) 109-133

⁶ Cf. Albera, a. c., p. 125; en la p. 122 comenta la utilización que actualmente están haciendo los biblistas de estos materiales.

⁷ Unni Wikan, "Shame and Honour: A Contestable Pair", *Man* 19 (1984) 635-651.

⁸ Cf. Jill Dubisch, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 202

⁹ Cf. Frank Henderson Stewart, *Honor*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

¹⁰ Cf. Lidia D. Sciama, "Honor and Shame in Mediterranean Anthropology", en *A Venetian Island*:

Environment, History and Change in Burano, *New Directions in Anthropology* 8, Berghahn, Nueva York-Oxford 2003.

[11](#) Cf. Gilmore, o. c., 1987, pp. 35-48 y 61-74.

[12](#) Cf. Wikan, a. c., p. 636.

[13](#) David Gilmore, "Men and Women in Southern Spain: 'Domestic Power' Revisited", *American Anthropologist* 92 (1990) 953-970.

[14](#) Cf. Jane Schneider, "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies", *Ethnology* 10 (1971) 1-24

[15](#) John Davis, *People of the Mediterranean*, Routledge y Kegan Paul, Londres 1977, pp. 43-44; cf. Gilmore, o. c., 1987, p. 4

[16](#) Cf. Susan Carol Rogers, "Female Forms of Power and the Myth of Male dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society", *American Ethnologist* 2 (1975) 727-756.

[17](#) Cf. Rogers, "Gender in Southwestern France: The Myth of Male Dominance Revisited", *Anthropology* 9 (1985) 65-86

[18](#) Cf. Sally Cole, *Women of the Praia: Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*, Princeton University Press, Princeton 1991, pp. 76-80.83.106.

[19](#) Cf. Jill Dubisch, *In a Different Place...*, o. c., pp. 193-228.

[20](#) *Ibíd.*, p. 204.

[21](#) *Ibíd.*, pp. 193-228

[22](#) Cf. Carol Schersten LaHurd, "Re-viewing Luke 15 with Arab Christian Women", en Amy-Jill Levine, *A Feminist Companion to Luke*, FCNT 3, Sheffield Academic Press, Londres-Nueva York 2002.

[23](#) David D. Gilmore, “Men and Women in...”, a. c., 1990.

[24](#) Jan Brogger – David D. Gilmore, “The Matrifocal Family in Iberia: Spain and Portugal Compared”, *Ethnology* 36 (1997) 1-14 (versión electrónica)

[25](#) David D. Gilmore, “Men and Women in...”, a. c., 1990, p. 960.

[26](#) Cf. Jill Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 23-24 et passim.

[27](#) Cf. David D. Gilmore, *Carnival and Culture: Sex, Symbol, and Status in Spain*, Yale University Press, New Haven 1998.

[28](#) Cf. Robinette Kennedy, “Women’s Friendships on Crete: A Psychological Perspective”, en Jill Dubisch (ed.), *Gender and...*, o. c., pp. 121-138.

[29](#) Cf. Wikan, “Shame and Honour...”, a. c., 1984, pp. 639-642

[30](#) Cf. Dubisch, o. c., 1986, pp. 3-5.

[31](#) *Ibíd.*; cf. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, University of Minnesota Press, 1988, pp. 3-5.

[32](#) Para más información, cf. Carolyn Osiek – Margaret Y. MacDonald, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007.

[33](#) Cf. Peristiany, o. c., 1966, pp. 65-71

[34](#) Cf. Virginia Hunter, “Classics and Anthropology”, *Phoenix* 35 (1981) 145-155; M. H. Jameson, “Agriculture and Slavery in Classical Athens”, *CJ* 73 (1977-1978) 122-145.

[35](#) Didascalia 14-15 = Constituciones Apostólicas 3.1-7.

[36](#) Cf. Gary Yamasaki, “Point of View in a Gospel Story: What Difference Does It Make? Luke 19,1-10 as a Test Case”, JBL 125 (2006) 89-105.

[37](#) Cf. el debate sobre este tema en Roy Dilley (ed.), *The Problem of Context, Methodology and History in Anthropology* 4, Berghan Books, Nueva York-Oxford 1999.

[38](#) *Ibíd.*, p. 35.

Modelos de hospitalidad en la primera Carta de Clemente a los Corintios

Fernando Rivas Rebaque

Profesor de Sagrada Escritura

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

“El verdadero huésped es el huésped que se queda”,
D. Innerarity, Ética de la hospitalidad

Aunque el profesor Rafael Aguirre haya centrado su campo de investigación en el Nuevo Testamento, siempre ha confesado que este estudio no puede llevarse a cabo de forma aislada, sino dentro del conjunto que forma la literatura cristiana primitiva. Entre los diversos escritos de esta literatura, Rafael ha tenido una especial predilección por la primera Carta de Clemente de Roma a los Corintios (1 Clem). De hecho, en una de las comunicaciones del Seminario de Orígenes cristianos de la Asociación Bíblica Española nos habló sobre los problemas comunitarios en dicha carta y, en varias ocasiones, siempre con provecho, hemos dialogado sobre la misma.

Por eso quiero aprovechar este homenaje para profundizar en un aspecto muy poco estudiado de este escrito: la “hospitalidad”^[1], algo que “ha llamado la atención de los críticos, pues, a primera vista, no se ve el papel que juega en el conjunto de la carta”^[2]. De aquí el objetivo de nuestra colaboración: descubrir qué sentido tiene este concepto dentro de 1 Clem, así como los modelos ejemplares de hospitalidad que se dan en este escrito. Una temática

sobre la que ya ha reflexionado Rafael en otro campo^[3] y de gran actualidad para nuestro “Primer Mundo”, sobre todo ante las nuevas situaciones que se nos avecinan de cara a la inmigración, así como ante las aportaciones que podemos hacer desde nuestra tradición cristiana^[4].

El proceso que seguiremos será el siguiente: en primer lugar veremos la importancia que tiene la hospitalidad y el uso de los procesos pedagógicos para configurar las conductas personales en el mundo mediterráneo antiguo, contexto cultural en el que se escribe 1 Clem. Con posterioridad analizaremos cada uno de los textos donde se encuentra la palabra “hospitalidad” y su lugar en el conjunto de 1 Clem. Por último, una serie de conclusiones finales darán término al trabajo.

1. Hospitalidad y procesos de socialización secundaria en el mundo mediterráneo antiguo

Tanto el concepto de hospitalidad como las formas de ejercerla, así como la función que tiene esta práctica dentro de cada sociedad concreta, han variado considerablemente a lo largo de los tiempos y lugares. Por eso es necesario estudiar la hospitalidad en el contexto global en que se desarrolla 1 Clem, que no es otro que el de una sociedad agraria preindustrial, dentro de una de sus formas predominantes de configuración, el Imperio, que en el caso de Roma tiene como una de sus principales características el de ser circunmediterráneo. He querido estudiar la hospitalidad, además, en relación con las formas y modos en que ésta se transmite socialmente, que en el caso de las personas adultas es denominada por los sociólogos, psicólogos y pedagogos habitualmente como proceso de socialización secundaria. De aquí los dos apartados en que está dividido este epígrafe.

1.1. Hospitalidad

La hospitalidad (“acogida al extraño/extranjero”) constituye uno de los núcleos civilizatorios de todo grupo humano, está presente en mayor o menor grado en todas las sociedades y tiene una especial importancia en las sociedades preindustriales. Dentro del mundo mediterráneo es una práctica

muy extendida, sobre todo entre las élites sociales y los miembros de una misma familia, aunque podía ampliarse a otros sectores por acuerdos o pactos políticos, comerciales, de amistad, etc. El ámbito o espacio privilegiado de la hospitalidad es la casa; incluso en el caso de que haya sido iniciada en otros lugares, produce fuertes lazos de solidaridad entre el anfitrión y el huésped, hasta el punto de que convierte en “familia” a la persona que se acoge^[5]. De aquí el deber sagrado de atenderla y protegerla, cueste lo que cueste, así como la obligación del agradecimiento y reciprocidad por parte de la persona que es acogida, al tiempo que el establecimiento de una serie de normas para evitar los abusos en el ejercicio de la hospitalidad. Argumentos de carácter antropológico, social y teológico donde se mezclan el horror a la endogamia, la atracción por lo diferente, el honor de la reciprocidad y la presencia/bendición de lo divino en la acogida del extranjero/necesitado son algunas de las legitimaciones más habitualmente empleadas para justificar esta práctica. Los comportamientos a realizar están en gran medida ritualizados y son conocidos y aceptados por el huésped y el anfitrión^[6].

Dentro de este contexto cultural, la hospitalidad es una de las prácticas sociales más valoradas dentro del AT y del NT, considerada fundamentalmente desde una doble perspectiva: como deber de acogida del extranjero/necesitado (dimensión ética) y como presencia de Dios en el necesitado, así como la bendición-recompensa de la persona que lo acoge (dimensión teológica), ambos aspectos estrechamente unidos^[7]. Además, en los relatos bíblicos que narran la práctica de la hospitalidad encontramos una estructura narrativa común donde podemos descubrir algunos de los elementos de este ritual^[8].

La hospitalidad, practicada de manera habitual, fue una de las características de las diferentes comunidades cristianas primitivas, una hospitalidad basada no en los lazos de consanguineidad o relaciones sociales y políticas, sino en la fraternidad que nace de uno de sus núcleos de creencias compartidas: considerarse miembros de una nueva “familia extendida”, la de los hijos de Dios y hermanos de Jesucristo^[9]; una hospitalidad capaz de romper las divisiones de estatus, género y procedencia, tan común en la antigüedad greco-romana, democratizando de esta manera algo habitual entre las élites y sustituyéndola en gran medida por una acogida entre iguales^[10], y

una hospitalidad llevada a cabo especialmente con los predicadores itinerantes^[11].

1.2. Procesos de socialización secundaria

En la antigüedad había diversas formas de configurar las conductas de las personas en función de su edad, género, estatus social, profesión... La familia era el lugar privilegiado de esta educación, complementada en mayor o menor medida posteriormente por otras instituciones (escuela, asociaciones, amistades, etc.). Uno de los principales problemas con los que se encontró el cristianismo primitivo fue el hecho de que la mayoría de las personas que se convertían a la nueva religión habían sido ya previamente educadas en una serie de valores, conductas, ideas y prácticas en muchos casos diferentes a los que se vivían (o pretendían vivir) en las comunidades cristianas.

Es así como nacieron una serie de medios y estrategias encaminados a lo que los sociólogos y pedagogos llaman “socialización secundaria” o “resocialización” de los nuevos miembros de acuerdo con los valores y prácticas de la nueva religión. Como todo proceso pedagógico, la “resocialización” se basa en una serie de refuerzos positivos y negativos complementarios que funcionan dentro de un mismo sistema. Algunos de los refuerzos más utilizados por el cristianismo primitivo fueron los siguientes:

Refuerzo positivo	Refuerzo negativo
Rituales de integración (bautismo) ¹² y pertenencia (eucaristía) ¹³ .	Rituales de exclusión: temporal (penitencia), total (excomunión) ¹⁴ .
Alabanza/honor.	Vergüenza/vituperio.
Modelos ejemplares positivos.	Modelos ejemplares negativos.
Catálogo de virtudes (conducta +).	Catálogo de vicios (conducta -).
Mecanismos de identidad social inclusivos: creencias e instituciones compartidas, lenguaje-nosotros, ayuda mutua, clima grupal agradable.	Mecanismos de identidad social excluyentes: creencias e instituciones minoritarias, lenguaje-ellos, falta de ayuda mutua, clima grupal frío.

12 El bautismo era el momento clave en este proceso de socialización secundaria dentro del cristianismo, actuando como ritual de paso obligatorio para toda persona que quería integrarse en la nueva religión, con una ampliación progresiva del tiempo, los contenidos, los compromisos, la liturgia

y las personas especializadas en esta tarea (catequesis); cf. G. Cavallotto, *Catecumenado antico. Diventari cristiani secondi i Padri*, EDB, Bolonia 1996, y A. Hamman – E. Dassmann – R. J. de Simone, “Bautismo”, en *Institutum Patristicum Augustinianum, Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, I, Sígueme, Salamanca 1991, pp. 303-308. Citado desde ahora como DPAC I.

13 Una vez dentro de la comunidad, la eucaristía se encargaba de mantener y profundizar en esta pertenencia mediante la escucha de la Escritura (donde se reflejaba el núcleo de creencias compartidas), las oraciones en común y la mesa compartida como memorial de la muerte y resurrección de Jesucristo; cf. A. Hamman – E. Dassmann, “Eucaristía”, en DPAC I, pp. 799-804.

14 La exclusión temporal (penitencia) o total (excomunión) señalaban los límites para los miembros de la comunidad, sobre todo en tres conductas consideradas como especialmente graves en cualquiera de sus formas: apostasía, adulterio y homicidio. Cf. V. Grossi, “Excomunión”, en DPAC I, p. 837, y C. Vogel – E. Dassmann – V. Saxer, “Penitencia”, en *Institutum Patristicum Augustinianum, Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, II, Sígueme, Salamanca 1992, pp. 1.746-1.752.

En el mundo mediterráneo antiguo, el valor central y fundamental, aquel sobre el que pivota la existencia de todas las personas, era el honor, o la consideración que los demás tenían de uno mismo. El reverso de este valor, aquello que se procuraba evitar a toda costa, era la vergüenza. Todos los bienes (dinero, posesiones, cargos...) y esfuerzos estaban al servicio de la consecución, el mantenimiento y, si fuera posible, el acrecentamiento de este honor, que no sólo tenía una función personal, sino social, pues se transmitía de padres a hijos y de antecesores a sucesores. Dada su centralidad, se va a convertir asimismo en el eje de toda educación, que, en el fondo, no pretenderá sino la consecución de una vida “honorable”.

En la antigüedad, el aprendizaje de los comportamientos adecuados para la vida adulta se llevaba a cabo fundamentalmente mediante la imitación (mímesis) de las conductas consideradas como dignas de alabanza (modelos ejemplares) y el rechazo de las vistas como poco honorables o vergonzosas. No se trataba, por tanto, de una educación en valores abstractos o racionales, sino de cómo emular (y si fuera posible superar) a aquellas personas en las que se encarnaban y personalizaban estos valores^[15]. Estos personajes ejemplares, en la mayoría de los casos, pertenecían a la tradición familiar o habían tenido un papel clave en el desarrollo de la historia de ese pueblo. De aquí su importancia, no sólo como factor pedagógico, sino como mecanismo de identidad social, hasta tal punto que podemos expresar: “Dime qué modelo ejemplar tienes y te diré quién eres (o quieres ser)”^[16].

Las comunidades cristianas, desde sus inicios, tenían como modelo ejemplar global por excelencia a Jesucristo, pero desde muy pronto acogen

como propios una serie de modelos ejemplares parciales tomados de la tradición judía (considerada como propia), que encarnaban algunas virtudes concretas^[17], al tiempo que la propia persona de Jesucristo es releída a partir de antiguos modelos ejemplares escriturísticos: profeta, Siervo de Yahvé, Moisés...

Los catálogos de vicios y virtudes complementaban la función pedagógica de los modelos ejemplares, mostrando en una lista aquellos valores y prácticas dignos de alabanza y, por tanto, dignos de ser imitados, y aquellos comportamientos que debían ser claramente rechazados y evitados (vicios). Estos catálogos tienen un carácter bastante común y estandarizado, por lo que habitualmente coinciden con otras tradiciones; de aquí que las diferencias se encuentren en lo que se prioriza y se margina, así como el lugar que ocupa cada uno de estos elementos en el conjunto o las relaciones que mantienen entre sí. Los catálogos se convierten, por tanto, en una especie de recordatorio práctico de la norma.

Por último, existen otros mecanismos de identidad social que pretenden reforzar los lazos entre los miembros de un grupo, como son una serie de creencias e instituciones compartidas^[18], la utilización de un determinado lenguaje^[19], la existencia de un clima cálido y agradable en el interior del grupo o la ayuda mutua en caso de necesidad^[20], dimensiones todas ellas que vienen a reforzar este proceso de socialización.

2. Análisis de los diferentes textos relativos a la hospitalidad en 1 Clem

La palabra “hospitalidad” (filoxeni,a)^[21] aparece cuatro veces en 1 Clem: 1,2; 10,7; 11,1 y 11,1, además de una referencia con carácter negativo: “falta de hospitalidad” [avfiloxeni,an] (1 Clem 35,5), y otra como adjetivo: “hospitalaria” (1 Clem 12,3, refiriéndose a Rajab)^[22]. Todas las referencias se encuentran dentro de lo que algunos estudiosos han considerado como primera sección de 1 Clem, que iría desde 1,2 a 39,9, más en concreto en los puntos 1.1 (1x), 1.3 (4x) y 1.5 (1x) de dicha sección^[23], en una especie de contraposición entre la primera (marcada positivamente) y última aparición (marcada negativamente), al tiempo que las cuatro citas del punto tercero se

encuentran dentro de tres modelos ejemplares. Lo vemos más pormenorizadamente.

2.1. 1 Clem 1,2

La primera referencia a la “hospitalidad” está colocada al comienzo de la carta, en el inicio de la *captatio benevolentiae* (cf. 1 Clem 1,2–2,1), donde el autor va enumerando algunas de las virtudes por las que ha sido conocida (y alabada) hasta el presente la comunidad cristiana de Corinto^[24] en un paralelismo de cuatro elementos (fe, piedad, hospitalidad y conocimiento) y con una misma estructura común, muy sencilla: no + verbo principal en aoristo^[25] (tercera persona del singular) + objeto directo (compuesto por un sustantivo [alguno de esos cuatro elementos] + adjetivo[s]^[26] para calificar esta virtud).

“A. Pues ¿quién que haya permanecido [parepidh^{mh},saj] entre vosotros no aprobó [evdoki,masan]^[27] vuestra fe [pi,stin] virtuosa en todo [pana,retón] y firme [bebai,an]?”

B. ¿Y [quién] no admiró [evqau,masen]^[28] vuestra sensata [sw,fróna]^[29] y equilibrada [evpieikh/]^[30] piedad [euvsebei,an]^[31] en Cristo?

C. ¿Y [quién] no proclamó [evkh,ruxen] la generosa [megaloprepe,j] costumbre [h=qoj] de vuestra hospitalidad [filoxeni,an]?”

D. ¿Y [quién] no se alegró [vev^{vm}aka,risen]^[32] de vuestro perfecto [telei,an] y sólido [avsfalh/] conocimiento [gnw/sin]^[33]?” (1 Clem 1,2).

Tanto los verbos como los adjetivos empleados en los cuatro elementos están claramente encaminados a resaltar de manera preeminente el honor de los corintios, asegurando de esta forma la actitud más receptiva y acogedora de lo que va a ser dicho con posterioridad, precisamente uno de los fines principales de la *captatio benevolentiae*.

La “hospitalidad” viene así a situarse para 1 Clem entre los elementos nucleares de toda comunidad cristiana, junto a la fe, el conocimiento de Dios y la piedad en Cristo. Mientras de los dos primeros tenemos un mayor conocimiento por las cartas que Pablo escribió a los corintios, el concepto de

“piedad”, en su forma positiva, aparece sobre todo en los estratos más tardíos del NT, con los que 1 Clem tiene una especial relación.

La “hospitalidad” [filoxeni,a] tiene como verbo principal “proclamar” [*khri,z-]^[34], lo que viene a resaltar el carácter de conducta honorable, de aquí la publicidad de tal comportamiento (mientras que lo vergonzoso debía ocultarse), pero, al mismo tiempo, guarda cierta relación con el “anuncio” del Evangelio. Esta fama estaría, sin duda, avalada por la realidad de los hechos y puede explicarse en parte por la privilegiada situación geográfica del puerto de Corinto (paso obligado para gran parte de las rutas marítimas y comerciales del norte del Mediterráneo), en parte por la actitud de acogida, sin duda ejemplar hasta el momento, de dicha comunidad. No hay que olvidar, además, que la “hospitalidad” forma parte de las virtudes “cívicas” por excelencia del mundo mediterráneo antiguo y que era una práctica obligatoria si la persona que se acogía pertenecía a la misma familia o grupo social.

El adjetivo que acompaña a la palabra “hospitalidad”, “generosa” [megaloprepe,j]^[35], suele aparecer unido a los miembros del estamento superior, reflejando una de sus cualidades ideales, su “magnificencia”, al tiempo que aparece en contextos evergéticos para reflejar la esplendidez del benefactor, entendida como reciprocidad generalizada (= don), que genera en la persona acogida una actitud de agradecimiento, obligación y deuda moral.

El otro sustantivo que acompaña a la hospitalidad, “costumbre” [h=qoj], tiene una larga tradición en el lenguaje filosófico y representa una actitud estable y permanente, que forma parte de las costumbres de una persona o pueblo, algo opuesto a la mera disposición (dia,qesij) o al comportamiento coyuntural (= e[xij]^[36]. De esta manera, se valora más positivamente todavía la actitud de los corintios, pues su hospitalidad ha llegado a formar parte de su carácter, y esto en el fondo no hace sino redundar en su propio honor: por su hospitalidad han generado unos profundos y duraderos lazos de agradecimiento en las personas que se han visto beneficiadas por la acogida realizada.

2.2. 1 Clem 10-12

La segunda, tercera, cuarta y quinta apariciones de “hospitalidad” se encuentran en un mismo contexto parenético donde se exhorta al comportamiento adecuado mediante el uso de diferentes modelos ejemplares^[37]; en este caso, personajes del AT caracterizados por su obediencia y fe: Henoc, Noé, Abrahán, Lot y Rajab. Tanto la lista de personajes como las citas bíblicas empleadas nos indican que posiblemente nos encontremos ante uno de los típicos testimonios estandarizados sobre diferentes temáticas, como podemos descubrir por los paralelismos que encontramos con Heb 11, un escrito con el que 1 Clem tiene otros muchos parecidos, y las referencias a las parejas Noé-Lot en 2 Pe 2,4-8 y Abrahán-Rajab en Sant 2,20-25.

Hebreos 11	1 Clem 9-12
Heb 11,4: “Por la fe... Abel...”	
Heb 11,5: “Por la fe... Henoch”	1 Clem 9,3: “Henoch, que, hallado justo [δίκαιος] en la obediencia [ὑπακοῇ], fue transformado sin que su muerte se haya descubierto”.
Heb 11,7: “Por la fe... Noé”	1 Clem 9,4: “Noé, encontrado fiel [πιστός] por su servicio [λειτουργίαν], proclamó al mundo la regeneración y, por su medio, el Señor salvó a todos los animales, que, en concordia, entraron en el arca”.

Hebreos 11	1 Clem 9-12
Heb 11,8: "Por la fe... Abrahán".	1 Clem 10,1: "Abrahán, llamado el amigo [φίλος], fue hallado fiel [πιστός] por haber llegado a ser obediente [ὁπήκοον] a las palabras de Dios".
Heb 11,11: "Por la fe... Sara...".	
Heb 11,17: "Por la fe... Abrahán".	1 Clem 10,7: "Por la fe [διὰ πίστιν] y la hospitalidad [φιλοξενίαν] le fue dado [a Abrahán] un hijo a su vez, y por obediencia [ὁὐπακοῆς] lo ofreció a Dios en sacrificio sobre uno de los montes que le mostró".
	1 Clem 11,1: "Por su hospitalidad [φιλοξενίαν] y piedad [εὐσέβειαν], Lot fue salvado de Sodoma..."
Heb 11,20: "Por la fe... Isaac".	
Heb 11,21: "Por la fe... Jacob".	
Heb 11,22: "Por la fe... José".	
Heb 11,23: "Por la fe... Moisés".	
Heb 11,31: "Por la fe Rajab, la prostituta, no pereció con los incrédulos, por haber acogido [δεξαμένη] a los espías".	1 Clem 12,1-7: "1. Por su fe [πίστιν] y hospitalidad [φιλοξενίαν], la prostituta Rajab fue salvada... 3. Ahora bien, la hospitalaria [φιλοξένος] Rajab, que los [a los espías enviados por Josué a Jericó] había acogido [εἰσδεξαμένη], los ocultó en la azotea..." ³⁸ .
Heb 11,35: "Gedeón, Barac, Sansón, Jefte, David, Salomón y los profetas..., a causa de la fe".	

38 Cf. Justino, Diálogo 111, 4; Ireneo de Lyon, Adv. haer., IV, 20,12; Orígenes, Com. al lev. VIII, 10; íd., Com. a Jos. III, 5; Hilario de Poitiers, Tractatus mysteriorum, II, 8; Ambrosio de Milán, De fide V, 10, 128...

La comparación entre ambos textos nos muestra lo siguiente: 1) la línea de continuidad histórica es más amplia en Heb 11 que en 1 Clem; 2) en Heb 11, la virtud por la que son ejemplares estos personajes es "la fe"; en cambio, en 1 Clem la fe se mezcla con otras virtudes, como "obediencia, justicia, piedad, hospitalidad"; 3) la conexión "fe-salvación" es más directa y evidente en 1 Clem; 4) la hospitalidad aparece de nuevo acompañada en 1 Clem por la fe y la piedad, y falta sólo (con respecto a 1 Clem 1,2) la ciencia/conocimiento; y 5) los tres últimos personajes de 1 Clem tienen como punto de engarce la hospitalidad, que focaliza el final del texto. Analizaremos

cada una de las referencias a la hospitalidad en particular.

a) 1 Clem 10,7: hospitalidad de Abrahán [\[39\]](#)

De los siete párrafos en que está dividido el capítulo 10, dedicado a Abrahán, los seis primeros se centran en su obediencia y fidelidad, mientras que en 1 Clem 10,7[\[40\]](#) encontramos, además, la “hospitalidad”, y viene a ser un resumen de la acogida de los tres extranjeros en la encina de Mambré, la promesa del hijo y el nacimiento de Isaac (Gn 18 y 21,1-7), así como el sacrificio de Isaac (Gn 22). 1 Clem ha eliminado el papel que en Génesis y Hebreos tenía Sara, centrando todo el protagonismo en Abrahán.

El texto está dividido en dos apartados en paralelismo antitético: uno primero que hace referencia a la fe y la hospitalidad: “Por la fe [dia, pi,stin] y la hospitalidad [filoxeni,an] le fue dado un hijo en la vejez”; y otro segundo que se centra en la obediencia: “Y por obediencia [di ’ u`pakoh/j] lo ofreció a Dios en sacrificio sobre uno de los montes que le mostró”. Mientras la fe y la hospitalidad reciben el premio merecido (“el hijo en la vejez”[\[41\]](#)), la obediencia es capaz de entregar todo lo recibido, incluso este premio. De este modo, 1 Clem 10,7 une tres de las virtudes por las que Abrahán ha sido considerado modelo ejemplar en las tradiciones judía, cristiana e islámica[\[42\]](#): por su fe, hospitalidad y obediencia.

) 1 Clem 11,1: hospitalidad de Lot [\[43\]](#)

El personaje de Lot adquiere en 1 Clem una fuerte tonalidad hospitalaria que no aparece en Heb 11, al tiempo que la “fe” [pi,stij] de Heb 11 queda transformada por 1 Clem en “piedad” [euvsebei,a], concepto más cercano al que encontramos en Sabiduría 10,6, y 2 Pe 2,7, donde Lot es definido como “justo” [di,kaioj en los LXX].

El texto de 1 Clem 11,1 se refiere a Gn 19 y está construido en un claro paralelismo antitético: Lot es salvado/toda la región de Sodoma es castigada; los que esperan en el Soberano no son abandonados/los que caminan por otros derroteros son castigados y caen en desgracia. Un paralelismo que

continúa incluso en 1 Clem 11,2 con un modelo ejemplar negativo: la mujer de Lot, donde encontramos uno de los temas preferidos de 1 Clem, el castigo por la falta de concordia; en este caso, la mujer con respecto a su marido^[44].

Se mantiene el esquema: conducta ejemplar (hospitalidad y piedad) = premio (salvación), pero en Lot se añade un segundo elemento: conducta vergonzosa o viciosa (los habitantes de Sodoma van contra la hospitalidad y la piedad) = castigo ejemplar. Algo que se observa en el segundo paralelismo con un carácter generalizante: los que esperan en Dios = no quedan abandonados; los que caminan por su cuenta = reciben su justo merecido. Y se personaliza de manera llamativa en la mujer de Lot, ampliando considerablemente el dato bíblico, que sólo dice: “Y la mujer de Lot miró hacia atrás y se convirtió en una estatua de sal” (Gn 19,26).

c) 1 Clem 12: hospitalidad de Rajab

En 1 Clem 12 nos encontramos con la referencia más amplia y explícita a la hospitalidad, un texto que en realidad es una paráfrasis de Jos 2, utilizando incluso el estilo indirecto para hacer hablar a los propios personajes, aunque el papel protagonista lo tiene Rajab. El relato podemos dividirlo en tres fragmentos: 1) uno primero dedicado a la hospitalidad y defensa de los huéspedes a cargo de Rajab (1 Clem 12,1-4); 2) promesa del premio por la conducta hospitalaria: salvación de Rajab y su familia (1 Clem 12,5-7); y 3) colofón: 1 Clem 12,8^[45]. Me centraré en el primer fragmento, pues es aquí donde aparece la hospitalidad.

“1. Por su fe [pi,stin] y hospitalidad [filoxeni,an] se salvó Rajab la prostituta. 2. Pues cuando Josué, el hijo de Nave, envió espías a Jericó, el rey de aquella tierra supo que habían venido a espiar el país y envió hombres para detenerlos y, una vez detenidos, matarlos. 3. Ahora bien, la hospitalaria [filo,xenoi] Rajab, que los había acogido [eivsdexame,nh], los ocultó en la azotea bajo unos rastrojos de lino. 4. Se presentaron los que venían de parte del rey y dijeron: ‘En tu casa [pro,j se] han entrado [eivsh/lqon] los espías de nuestra tierra; sácalos [evxa,gate], pues así lo manda el rey’. Ella contestó: ‘En efecto, los

hombres que buscáis entraron [eivsh/lqon] en mi casa [pro.j me], pero se fueron enseguida [avph/lqon] y van de camino’, al tiempo que les señalaba la dirección contraria” (1 Clem 12,1-4).

Lo mismo que Lot, una vez que Rajab ha acogido a los huéspedes, se ve obligada a defender el sagrado deber de la hospitalidad frente a todas las presiones exteriores (en este caso, las órdenes del rey). Mientras en Lot fueron los propios huéspedes los que salvaron la situación, en este caso es la astucia de la propia Rajab la que permite salir del atolladero. Encontramos de nuevo la conexión hospitalidad = salvación, de manera sucinta y premonitoria en 1 Clem 12,1 (“se salvó Rajab”), y de manera desarrollada y amplia en 1 Clem 12,5-7 (donde, además de Rajab, se salva su familia). Aparte de “hospitalidad” y “hospitalaria”, encontramos otra palabra específica de este campo: “Había acogido [eivsdexame,nh]”^[46], a la que sigue “entraron en casa [eivsh/lqon]”.

Si leemos juntos los tres modelos ejemplares donde aparece la hospitalidad (Abrahán, Lot y Rajab), vemos que hay un proceso que va de menos a más, teniendo su clímax en Rajab, justo el final de esta serie de modelos ejemplares. Lo que comenzó para resaltar la fe y obediencia de los personajes se ha convertido al final en una “apología de la hospitalidad” no sólo como deber/derecho sagrado, sino, sobre todo, por los inmensos beneficios/premios divinos que trae consigo.

2.3. 1 Clem 35,5: “falta de hospitalidad”

Dentro del punto quinto de la primera sección de 1 Clem (motivos para continuar en el camino del Señor), encontramos la última referencia a la hospitalidad, ahora en clave negativa: “falta de “hospitalidad [avfiloxeni,an]”. El contexto es el siguiente: después de haber presentado los dones que Dios tiene reservados a los elegidos, 1 Clem se pregunta: “¿Y cómo podemos conseguir esto”, y el autor responde primero en clave positiva: con un catálogo de virtudes, que termina con un catálogo de vicios, al final del cual se encuentra situada la “falta de hospitalidad”, un catálogo tomado en gran medida del de Rom 1,29-32, como podemos descubrir por una simple

comparación:

“5 Si nuestro pensamiento está fielmente apoyado en Dios,
si buscamos lo que le es grato y aceptable,
si cumplimos lo que conviene a su irreprochable voluntad,
si seguimos el camino de la verdad,

1 Clem 35,5B-6	Rom 1,29-32
⁵⁸ desecharlo de nosotros toda injusticia [ἀδικίαν] y maldad [πονηρίαν]: avaricia [πλεονεξίαν], disputas [ἔρεις], malas costumbres [κακοθεΐας] y engaños [δόλους], murmuraciones [ψιθυρισμούς] y calumnias [καταλαλίαν], odio a Dios [θεοστυγίαν], soberbia [ὑπερηφανίαν] y altanería [ἀλαζονίαν], vanagloria [κενοδοξίαν] y falta de hospitalidad [ἀφιλοχενίαν]. ⁶ Pues los que practican [πράσσοντες] estas cosas son odiosos [στυγητοί] a Dios: no sólo los que las practican [πράσσοντες], sino también los que las aprueban [συνευδοκοῦντες].”	¹²⁹ Están llenos de injusticia [ἀδικίαν], perversidad [πονηρίαν], avaricia [πλεονεξίαν], maldad [κακίαν]; rebosantes [μεστοὺς] de odio [φθόνου], de asesinatos [φόνου], de disputas [ἔριδος], de engaño [δόλου], de malas costumbres [κακοθεΐας]; murmuradores [ψιθυριστάς], ³⁰ calumniadores [καταλάλους], aborrecedores de Dios [θεοστυγεῖς], insolentes [ὑβριστάς], soberbios [ὑπερηφάνους], altaneros [ἀλαζόνες], inventores de maldades [ἑφευρετάς κακῶν], desobedientes [ἀπειθεῖς] a los padres, ³¹ insensatos [ἄσυνέτους], desleales [ἄσυνθετοὺς], sin amor [ἄσφόρους] y sin piedad [ἀνελεήμονες]; ³² saben bien que Dios declara reos de muerte a los que las practican [πράσσοντες] tales cosas y, sin embargo, ellos las hacen [ποιοῦσιν] y aprueban [συνευδοκοῦσιν] a los que las practican [πράσσουσιν].

1 Clem ha llevado a cabo una serie de tareas “redaccionales” con respecto a Rom 1,29-32: 1) el añadido en 1 Clem 35,5 de “falta de hospitalidad” [avfiloxeni,an] y “vanagloria”, vicios que no aparecen en Rom 1,29-32: de aquí su colocación al final del catálogo, donde más fácilmente podían situarse sin romper la referencia paulina; 2) 1 Clem ha reducido el número de vicios, eliminando el final de Rom 1,30 y el v. 31 por completo; 3) mientras en Pablo el catálogo es una suma de elementos, separados por una coma, en 1 Clem estos elementos suelen estar unidos en binas estrechamente relacionadas: “Injusticia y [kai,] maldad”, “malas costumbres y [te kai,] engaños”, “murmuraciones y [te kai,] calumnias”, “soberbia y [te kai,] altanería”, y, lo que más nos interesa a nosotros, “vanagloria y [te kai,] falta de hospitalidad”.

Es decir, y dada la profunda conexión entre los pares, la falta de hospitalidad nace fundamentalmente de la vanagloria, que es la que impide realizar esta acogida del huésped o forastero. Lo mismo que la hospitalidad ha sido considerada como un elemento clave en la adquisición del honor, la ausencia o falta de hospitalidad va a ser considerada, en clave negativa, como un factor que contribuirá a la vergüenza y el deshonor de aquellas personas que no acojan al huésped (o “aprueben” esta conducta, como muy bien dice el final del catálogo).

3. Conclusiones

La hospitalidad sigue manteniendo, dentro de la tradición cristiana, y más en concreto en 1 Clem, la gran importancia que tenía en el mundo mediterráneo antiguo, al ser considerada como una de las prácticas más dignas de alabanza. Asimismo, se encuentra unida, lo mismo que en el judaísmo y el paganismo, a la divinidad, que no sólo actúa como protectora de la persona hospedada, sino que se encarga, además, de “recompensar” a la persona acogedora con una serie de beneficios extraordinarios.

Las llamadas a la hospitalidad que aparecen en 1 Clem tendrían su principal función retórica en relación con la “revuelta interna” que se habría producido en la Iglesia de Corinto, origen asimismo de 1 Clem^[47]. Lo que pretende el autor de este escrito es invitar a “acoger” a aquellas personas que habrían sido “expulsadas” de la comunidad, por los beneficios divinos que esta hospitalidad traería consigo para la propia comunidad.

Esta importancia es resaltada en 1 Clem por la presencia de la hospitalidad en la *captatio benevolentiae* inicial, la aparición de tres modelos ejemplares tomados del AT (Abrahán, Lot y Rahab)^[48] y su inclusión en un catálogo de vicios, elementos esenciales en todo proceso de socialización secundaria.

La aparición en la *captatio benevolentiae* está estrechamente relacionada con el honor adquirido por la persona que llevaba a cabo esta práctica social, uno de los elementos clave de toda personalidad en el mundo mediterráneo de este tiempo. La peculiaridad de 1 Clem 1,2 es la conexión de la hospitalidad con la fe, la piedad y el conocimiento. De esta manera, se recuerda a la comunidad de Corinto uno de los factores fundamentales de su

reconocimiento y prestigio, invitándole con ello a continuar una costumbre que tantos beneficios le había reportado.

Los exempla que propone 1 Clem como modelos a imitar están todos tomados del AT, lo que indica que el cristianismo de este período todavía no dispone de personajes ejemplares propios para esta conducta y se ve obligado a tomarlos de la tradición en la que se sienten enraizados, el judaísmo, en la habitual tarea de préstamo y apropiación que llevó a cabo el cristianismo naciente con respecto a sus raíces judías^[49].

En el caso de Abrahán, este comportamiento hospitalario va a ser un elemento central en las tradiciones cristianas^[50], judías^[51] e islámicas^[52] en torno a su persona. Una tradición que habría comenzado en el propio AT^[53], es continuada en el judaísmo intertestamentario por Flavio Josefo^[54] y Filón de Alejandría^[55], aparece en el Nuevo Testamento^[56] y 1 Clem (en ambos casos fundamentalmente dentro de la corriente judeocristiana) y se mantiene incluso en el Corán, según algunos investigadores influido por esta corriente.

La inclusión de la hospitalidad en el catálogo de vicios, algo que no aparecía en Rom 1,29-32, de donde 1 Clem toma este fragmento, muestra la importancia que le concede el autor de 1 Clem a esta práctica, pues a partir de este momento adquiere un carácter moral y teológico, al ser condenado por el propio Dios su no cumplimiento.

Al mismo tiempo, 1 Clem resalta el papel del varón pater familias como protagonista de la acogida al extranjero^[57]: la *captatio benevolentiae* inicial está dirigida a ellos (a los que considera sus interlocutores), y de los tres modelos ejemplares que propone, sólo uno, Rajab (y porque dada su situación de prostituta tiene un estatus familiar atípico), es mujer, quedando reducida al olvido el papel que el AT había otorgado a Sara en la hospitalidad y ampliando considerablemente el papel negativo de la mujer de Lot con respecto al que tenía en la Escritura.

Otra peculiaridad de la hospitalidad en 1 Clem es la que comenta la profesora Elisa Estévez para los orígenes cristianos en general: “La práctica de la filoxenia (hospitalidad) fortaleció y estrechó los vínculos de afecto y de cuidado entre los cristianos de todo el orbe, contribuyó al crecimiento del movimiento cristiano, cimentándolo sobre bases de inclusividad y

universalidad y anulando las fronteras de género, de clase y de etnia. La filoxenia, por consiguiente, es concreción que hace visible la filadelfia (hermandad), el amor recibido de Dios que se devuelve agradecidamente hacia los hermanos”^[58]. Es decir, 1 Clem propone con la práctica de la hospitalidad la apertura de la comunidad cristiana de Corinto a otras comunidades, evitando el excesivo localismo y la cerrazón ideológica, perjudicial para la propia comunidad y para la Iglesia universal, al tiempo que invita a los corintios a mantener esta dinámica de apertura, esencial para el crecimiento misionero, especialmente si la acogida era llevada a cabo sobre los predicadores itinerantes, y muestra evidente de la fraternidad/sororidad cristiana, entendida como “familia abierta y acogedora”.

La hospitalidad tiene en 1 Clem una estrecha conexión con la autocomprensión de los cristianos como “extranjeros residentes” [*paroik-]^[59], cuya auténtica patria es el cielo^[60]. La concepción escatológica presente en este período impedía en gran medida a los cristianos asentarse de manera definitiva en cualquier lugar y les permitía desligarse de uno de los principales vínculos de la antigüedad, la atadura al espacio, considerado como fuente de identidad, sustituida en gran medida por las relaciones fraternas entre los miembros de la misma ecclesia, una de cuyas expresiones más llamativas va a ser la hospitalidad^[61]. Es decir, la renuncia a considerar como “patria” el lugar donde vivían es compensada por la apertura de horizontes vitales que se les abría al poder recibir acogida en cualquier lugar donde se encontrara una comunidad cristiana. De esta manera, escatología y hospitalidad acaban reforzándose mutuamente.

Los textos de 1 Clem sobre la hospitalidad habría que ponerlos además en relación con Heb 13,2 (“no olvidéis la hospitalidad”) y 1 Pe 4,9 (“daos mutuamente la hospitalidad sin murmurar”), testimonios de que esta práctica no siempre se llevaba a cabo. 1 Clem muestra así la existencia de un déficit de hospitalidad dentro de la comunidad cristiana de Corinto (al menos, según la mentalidad del autor), algo que podemos descubrir no sólo por la presencia de “falta de hospitalidad” en 1 Clem 35,5, sino por la invitación a su práctica en 1 Clem 1,2 y la imitación de los modelos ejemplares hospitalarios en 1 Clem 10-12: si la hospitalidad fuera una conducta habitual dentro de la comunidad, no tendría por qué invitar a su imitación; más bien, debemos pensar lo contrario: dado que no se daba de manera habitual, el autor de 1

Clem exhorta a llevarla a cabo.

Una de las causas de esta “falta de hospitalidad” podemos descubrirla en la “revuelta” [sta,sij] que se ha producido dentro de la comunidad^[62], contexto que propiciaría sin duda alguna las rivalidades entre las diferentes facciones locales, las disputas internas y la falta de confianza, elementos todos ellos que dificultan considerablemente –cuando no la impiden– la hospitalidad; y más si a ello se le unen, como vemos en otros casos, las diferencias doctrinales, una de las causas que impiden la acogida en otros escritos del cristianismo primitivo^[63].

Otra causa que podría explicar esta ausencia de hospitalidad podría estar en los “costes” tan elevados que suponían tanto para el anfitrión como para el hospedado, sobre todo si tenemos presente la composición social de muchas comunidades cristianas primitivas, donde predominarían las personas pertenecientes a los estamentos inferiores. Los falsos predicadores itinerantes, que vivirían a costa de la acogida comunitaria, habrían dado lugar, sin duda, no sólo a criterios de discernimiento sobre su acogida, como podemos descubrir en la Didajé, sino en muchos casos a la restricción de las prácticas de hospitalidad^[64].

Asimismo, no podemos excluir del todo que la falta de hospitalidad en 1 Clem esté indicando el paso de una Iglesia más centrada en la “casa” [oi=koj] habitada, donde sería más fácil la hospitalidad, pues estamos en el ámbito doméstico, a una domus Ecclesiae, es decir, una casa amplia no habitada en la que se reunía la comunidad cristiana, más propia del ámbito público y donde se haría más difícil la práctica de la hospitalidad, proceso que también podemos intuir en 1 Pe y Heb^[65].

En definitiva, las recomendaciones de 1 Clem nos recuerdan a los cristianos de hoy que la hospitalidad/acogida del extraño/extranjero es una de las matrices más fecundas de la convivencia y la cultura humanas, ya que nos libera de los efectos perversos de cualquier endogamia, expresa de manera activa el compromiso solidario con los necesitados, nos hace pasar de la convivialidad a la consanguineidad (= miembros de una misma familia) y nos permite superar muchos de nuestros prejuicios localistas y etnocéntricos, abriéndonos a nuevas maneras de ser humanos. En este sentido, la hospitalidad nos permite recuperar la ecología del convivir, que no se queda

en la donación de bienes materiales, sino que lleva consigo la disponibilidad recíproca y la comunicación personal^[66], a través de las cuales alcanzamos nuestra talla humana. Para los creyentes, además, acogiendo al huésped es como podemos acoger a Dios^[67], y es precisamente al recibir/escuchar al extranjero/extraño cuando nos hacemos conscientes de la revelación de Dios, por lo que el huésped se convierte en fuente de nuestra liberación-salvación^[68], aunque también de juicio. Un Dios que sabe lo que es ser extranjero^[69] y no ser acogido ni en su propia casa^[70], pero que sigue llamando a la nuestra para que le abramos: “Yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa, cenaré con él y él conmigo” (Ap 3,20).

¹ El único estudio del que yo tengo constancia es el de H. Chadwick, “Justification by Faith and Hospitality”, en *Studia Patristica* IV, TU 79, Berlín 1961, pp. 281-285.

² Clemente de Roma, Carta a los Corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis), Ciudad Nueva, Madrid 1994, p. 71, nota 3 (edición a cargo de J. J. Ayán Calvo). Citado desde ahora como Carta los Corintios.

³ R. Aguirre, “El extranjero en el cristianismo primitivo”, en AA. VV., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, pp. 463-483.

⁴ En este sentido, siguen siendo actuales las palabras escritas hace más de cincuenta años por uno de los mejores historiadores de la historia antigua de la Iglesia: “El problema de la hospitalidad nos es impuesto por la presente realidad social: problema de las personas desplazadas, que constituyen hoy, en cierto número de países del mundo, grupos muy numerosos. Pues se puede decir brutalmente que el mundo cristiano occidental no estaba preparado para responder a este problema”. J. Daniélou, “Pour une théologie de l’hospitalité”, *La Vie Spirituelle* 85 (1951) 339 (traducción propia).

⁵ “La hospitalidad, además de ofrecer confort y seguridad al extraño, permite la expansión de la red de relaciones humanas y el reconocimiento de la humanidad del otro. Lucien Richard, en *Vivir la hospitalidad de Dios...*, escribe que la hospitalidad se puede describir como la intersección entre lo privado y lo público o, más claramente expresado, como un derribo de fronteras. El extraño se encuentra en el dominio de lo público (la calle, la plaza), pero por mor de la hospitalidad entra en el dominio de lo privado (el hogar, la casa). En el terreno de lo público, nuestras vidas personales están entrelazadas en las de los extraños; en el campo de lo privado se da la mutualidad, la reciprocidad y la intimidad”. F. Torralba, “No olvidéis la hospitalidad” (Heb 13,2). Una exploración teológica, PPC, Madrid 2004, pp. 21-22.

6 Cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, París 1969 (traducción al castellano: Madrid 1983, pp. 58-66); P. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Université de Nancy, Nancy 1988; J. Pitt-Rivers, “La ley de la hospitalidad”, en *íd.*, *Tres ensayos de antropología estructural. Contexto y modelo. La ley de hospitalidad. Derecho de asilo y hospitalidad sexual en el Mediterráneo*, Anagrama, Barcelona 1973, pp. 49-86; C. Bernabé, “Del Dios desconocido al Dios universal: los extranjeros, la ciudad y los inicios del cristianismo”, en AA. VV., *El extranjero en la cultura europea...*, pp. 492-500; J. Derrida – A. Dufourmanelle, *La hospitalidad*, Ed. de la Flor, Buenos Aires 2000, y A. Marco Pérez, *La hospitalidad en la poesía arcaica. Análisis y valoración del concepto xei/noj en Homero, Hesíodo y Píndaro*, Diego Marín, Murcia 2003.

7 Sobre la hospitalidad en la Biblia, cf. P.-M. Galopin – M. F. Lacan, “Hospitalidad”, en X. Léon-Dufour (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, p. 353; F. Torralba, “No olvidéis la hospitalidad” (Heb 13,2)..., pp. 79-112 (AT) y 113-158 (NT); E. Estévez, “De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: la hospitalidad en el Nuevo Testamento”, en N. Martínez-Gayol Fernández (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Desclee de Brouwer-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Madrid 2006, pp. 125-165; I.-M. Fornari-Carbonell, *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Verbo Divino, Estella 1995; R. Aguirre, “El extranjero en el cristianismo primitivo”, en AA. VV., *El extranjero en la cultura europea...*, pp. 474-483.

8 La estructura narrativa constaría de los siguientes elementos: 1) venida del huésped (“venir” [e;rcomai], “entrar” [eivse,rcomai]); 2) acogida del huésped (invitación a que se quede: “permanecer” [me,nw], “acoger” [u`pode,comai], “casa” [oivki,a]); 3) servicios al huésped (alojamiento, comida-banquete, lavar los pies, pasar la noche, cuidar los animales, afanarse, la comunidad de mesa se transforma en comunidad de vida: “comer” [evsqi,w], “beber” [pi,nw], “comer” [fa,gw], “reclinarse, sentarse” [katakli,nw], “descansar” [avnapau,w], “servir” [diakone,w]); 4) situación creada en torno al huésped (sirve para distinguir la simple acogida del huésped, de la acogida de su palabra, su situación y su misión); 5) objeción: no acogida de la acción del huésped (“murmurar” [goggu,zw], formas interrogativas o de duda); este elemento puede aparecer o no; 6) palabras del huésped (revela y enseña, muestra sus intenciones, desvela sus planes, manifiesta los sentimientos, comunica una promesa, un castigo, un asunto de Dios, una misión, una profecía); 7) escucha y acogida de las palabras del huésped: autoimplicación en el plan del huésped, aceptación de sus palabras, practica lo escuchado, colabora con la misión del huésped); 8) despedida del huésped. Cf. I.-M. Fornari-Carbonell, *La escucha del huésped...*, pp. 76-85 (para el NT) y 117-131 (para el AT). Muy ilustrativo en este sentido es lo que encontramos en www.ministros.org/Estudios/usos/007.htm (29/X/2005).

9 “Los nuevos discípulos/as ya no son extranjeros (xe,noi) ni forasteros residentes (pa,roikoi), sino que ‘en Cristo’ han pasado a ser ‘conciudadanos de los santos’ (sumpoli/tai a`gi,wn) y ‘familiares de Dios’ (oivkei/oi tou/ Qeou/); ya no están lejos, sino cerca; ya no existe un muro que separe a los propios de los ajenos” (E. Estévez, *De la extrañeza a la familiaridad...*, p. 140).

10 “La interacción constante entre las comunidades cristianas del Mediterráneo fue una praxis habitual que supuso, en primer lugar, una inversión de los códigos vigentes de la hospitalidad en virtud de la

configuración de las mismas comunidades cristianas, pero, en segundo lugar, contribuyó igualmente a la extensión y al fortalecimiento del cristianismo... A los ojos de las comunidades cristianas, la comprensión de la oikoumene griega o el orbis terrae de Roma era otra muy diferente. No se trataba ya de un mundo regido por las políticas homogeneizadoras de la helenización y posterior romanización del Imperio, sino más bien de un ámbito en el que se plasmaba, con prácticas concretas y verificables, la universalidad del cristianismo abierto a hombres y mujeres de toda raza, lengua, clase social y nación, incluso a aquellos que se presentaban como enemigos” (ibíd., pp. 139 y 140-141).

11 Cf. Did. 11-13; Hermas, Pastor. Sim. IX, 27; Justino, 1 Apol. 67...

15 En 1 Clem aparecen fundamentalmente bajo dos conceptos: *u`pogrammo,j* y *u`po,deigma*: Cf. 1 Clem 5,1,7; 6,1; 16,17; 33,8; 46,1; 55,1.

16 Cf. F. Rivas Rebaque, “El proceso pedagógico de la imitación (*mi,mhsij*) en Ignacio de Antioquía”, *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 3-50.

17 Sobre esta cuestión, pero centrándose en el uso que Pablo hace de Abrahán, resulta especialmente sugerente Ph. F. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social en la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 241-273.

18 Todo grupo social tiene entre sus principales fundamentos una serie de creencias e instituciones compartidas que mantienen la identidad del grupo al tiempo que le dan su sentido y orientación, en una especie de dialéctica entre las creencias consideradas como fundamentales y las instituciones que se ponen en marcha para llevarlas a cabo.

19 El empleo de un determinado tipo de lenguaje, comprensible sólo para los del interior del grupo, el uso de una serie de expresiones de carácter excluyente hacia los de fuera (nosotros-ellos, dentro-fuera, santos-impíos, etc.) o inclusivo para los de dentro (hermanos, fraternidad, mismo fundador, origen-destino común...) generan una conciencia de identidad social que se expresa no sólo en la pertenencia a un mismo grupo, sino en la diferenciación de los otros grupos con los que estamos relacionados, al tiempo que obliga a una serie de elecciones posteriores para mantener esta identidad.

20 Tanto la limosna como la hospitalidad son algunas de las prácticas socio-caritativas más peculiares de los cristianos; cf. F. Rivas Rebaque, “La praxis caritativa como ternura en acción. La limosna en la Didajé”, en N. Martínez-Gayol, *Un espacio para la ternura...*, pp. 169-216, e íd., “La limosna en el ‘Pastor de Hermas’”, en F. Rivas Rebaque – R. M^a Sanz de Diego (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2005, pp. 341-377.

21 No deja de ser sintomático de la falta de interés que la hospitalidad despierta el hecho de que en el

mejor diccionario de patología existente en la actualidad, G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Nueva York 1962 (citado desde ahora como Lampe), no se encuentre esta palabra en su vocabulario y sólo haya una brevísima referencia a *filoxeniteu, w*, “acoger hospitalariamente”.

22 A estas referencias habría que añadir algunos verbos relacionados con la hospitalidad, como “acoger”, “recibir”: 1 Clem 28,2; 54,3; 58,2 y sobre todo 63,3, que no voy a analizar en este caso, pero que debemos tener presentes a la hora de analizar esta realidad en 1 Clem.

23 Para esta división de 1 Clem sigo a Juan José Ayán, quien, a su vez, se basa en G. Brunner, *Die theologische Mitte der ersten Klemensbriefe*, Frankfurt 1972, pp. 46-58, que da el siguiente resultado: “Introducción (Intr. 1,1). Sección primera (1,2–39,9): 1.1. Mirada retrospectiva en que se bosqueja el orden que existía en la comunidad de Corinto (1,2–2,8). 1.2. Se censura el desorden actual (3,1–6,4). 1.3. Exhortación para comprender la tarea de recobrar el orden mediante la conversión, la obediencia y la humildad (7,1–19,1). 1.4. El fin de todo ello es conseguir la paz y la concordia que restablezca el orden (19,1–22,9). 1.5. Motivaciones para emprender el camino (23,1–39,9). Sección segunda (40,1–61,3). 2.1. Mirada retrospectiva en que se bosqueja el orden que existía en la comunidad de Corinto (40,1–44,2). 2.2. Censura del desorden actual (44,3–47,7). 2.3. Se propone el fin de recobrar el orden como hermanos (48,1–50,7). 2.4. Exhortación para alcanzar el orden de manera que los culpables confiesen su falta y emprendan el destierro (51,55-6). 2.5. Motivaciones para el camino propuesto (56,1–61,3). Conclusión (61,1–65,2)”.

24 La *captatio benevolentiae* continúa: “Pues todo lo hacíais sin acepción de personas y caminabais en las leyes de Dios, sometiendoos [*u`potasso, menoi*] a vuestros jefes [*h`goume, noij*] y dando a vuestros ancianos [*presbu, teroij*] el honor [*timh, n*] que les correspondía [*kaqh, kousan*]”, al que sigue un código doméstico que da fin al apartado 1,3, que finaliza en 2,1 con una de las temáticas claves de 1 Clem, la humildad: “Os comportabais todos de manera humilde [*evtapeinofronei/te*], no jactándose [*avlazoneuo, menoi*] de nada; prefiriendo estar sometido [*u`potasso, menoi*] a someter [*u`pota, ssontej*]”; cf. F. Rivas Rebaque, “La pedagogía en los códigos domésticos de la primera Carta de Clemente a los Corintios”, en E. Estévez – F. Millán (eds.), *Soli Deo gloria*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006, pp. 373-385.

25 Curiosamente, tres de los cuatro verbos principales son derivativos en *-i, zw, lo que indica el cuidado en la redacción de este fragmento.

26 Mientras la fe, la piedad y el conocimiento tienen dos adjetivos, sólo la hospitalidad tiene uno (“generosa”), aunque compensado con la aparición del sustantivo “costumbre”.

27 La “prueba [**dokimaz-*]” forma parte del discernimiento habitual del honor de una persona o grupo social, obligado continuamente a tener que mostrar y demostrar su valor, puesto continuamente a prueba por otras personas o grupos sociales, por las circunstancias adversas de la vida, por las

divisiones internas, etc. Cf. H. Haarbeck, “Prueba”, en L. Coenen – E. Byreuther – H. Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, III, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 434ss (citado desde ahora como DTNT).

28 La “admiración [*qaumaz-”] muestra el alto grado de honor al que se ha llegado, un honor tan excelso que llega incluso al asombro y la fascinación de los demás, cercana al ámbito de lo celeste (cf. 1 Clem 35,2), con el subsiguiente deseo de ser imitado; cf. G. Bertram, *qau/ma(ktl*, en G. Kittel – G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IV, Paideia, Brescia 1968, cols. 213-255 (especialmente col. 255). Citado desde ahora como GLNT.

29 A la persona sensata (*sw,frwn*, adjetivo derivado de *sw/j* = “sano” y *frh,n* = “mente”) se le consideraba en posesión de una de las virtudes cardinales de la filosofía griega, una virtud que se transforma incluso en “vecina de la piedad [*euvshbi,hj*]”: Critias, frag. 6,22 (Diels, II, 379,14). Implica el control de las propias tendencias, una vida acorde con el ordenamiento de la polis y un comportamiento adecuado con los dioses, en todos los casos bajo el mandato de la razón (*lo,goj*). 1 Clem no utiliza aquí este concepto en su significado de “castidad” (algo habitual en la literatura cristiana primitiva), sino en relación con el concepto filosófico, muy cercano al estoicismo, complementado además con el uso de “equilibrada”; cf. U. Luck, v. *sw,frwn ktl*, en GLNT III, Paideia, Brescia 1981, cols. 795-818.

30 La “moderación” o “equilibrio” [*evpiei,keia*] (en latín, *clementia*) es un concepto perteneciente al ámbito moral y, a partir de Aristóteles, se emplea en el sentido de corrección o interpretación por parte del que aplica la ley a la voluntad del legislador (cf. Et. Nic. V, 14, 1137 a-b). En la filosofía estoica, este término pasó a indicar la “clemencia en la administración de la justicia” (cf. Séneca, *De clementia*, II, 1, 6) y era considerada una de las cualidades del príncipe o regente ideal; cf. G. Garauti, *Epikieia*, en Centro di Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia filosofica*, II, G. Sansoni, Flo-rencia 21967, cols. 883s; S. Privitera, “Principios morales tradicionales, VII. La epiqueya”, en F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (eds.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1992, p. 1.481, y Lampe, p. 523.

31 La “piedad” [*euvsebei,a*] expresa la relación reverente del ser humano con Dios y todo lo que está en relación con lo sagrado (familia, muertos, leyes...). Es un concepto que aparece en Hch 3,12 (unido a **qauma-*); 10,2.7; 17,23; 2 Pe 1,3.6 (unido a *gnw/sij*); 2,7-9; 3,11 y, sobre todo, en la cartas pastorales (donde encontramos once citas, entre ellas Tit 2,1, en conexión con *sw,frwn*). En los Padres apostólicos este concepto sólo aparece en 1 Clem, indicando una vida acorde con la voluntad de Dios (cf. 15,1; 61,2...); cf. W. Foerster, v. *euvsebh,j ktl*, en GLNT, XI, Paideia, Brescia 1977, cols. 1.458-1.486 (especialmente col. 1.485), y Lampe, 575s. En 1 Clem aparece como sustantivo en esta ocasión y en 11,1 (refiriéndose a Lot), 15,1, y 32,4.

32 El verbo *makari,zw* deriva de *maka,r*, que en griego clásico designa la felicidad de una persona que no sufre ni fatigas ni preocupaciones, sin necesidad de trabajar y sin temor a nada, casi a semejanza de los dioses. Se suele aplicar sobre todo a las personas ricas. En el NT, como verbo, aparece en Sant 5,11

(cf. Lc 1,48) y se refiere a la alegría profunda de los que participan de la vida de Dios; cf. F. Hauck, makari,zw ktl, en GLNT, VI, cols. 978-1000.

33 De las treinta ocasiones en que aparece el sustantivo “conocimiento” [gnw/sij] en el NT, sólo siete referencias se encuentran fuera de Pablo, y en 1 y 2 Cor se utiliza 15 veces, lo cual nos da una idea de la importancia y centralidad que tiene este concepto en los escritos dirigidos a la comunidad de Corinto. Este “conocimiento” se refiere a Dios (Jesucristo) y consiste en la revelación de sus misterios, de donde nace el reconocimiento de su persona. Cf. E. D. Schmizt, “Conocimiento, experiencia”, en DTNT, I, Sígueme, Salamanca 1985, pp. 298-310. En 1 Clem se mantiene también esta relación entre “conocimiento” y Dios; cf. 1 Clem 36,2; 40,1; 48,5...

34 En el griego clásico, khru/ssw significa “gritar con voz fuerte”, “proclamar en voz alta”, “notificar de manera oficial”: en todos los casos, una acción que se desarrolla en un ámbito público (fiestas, competiciones, oraciones y anuncios). En el Nuevo Testamento se centra fundamentalmente en la proclamación del Reino realizada por Jesús y del Evangelio llevada a cabo por sus seguidores. Cf. G. Friedrich, khru/ssw, en G. Kittel – G. Friedrich (eds.), GLNT, V, Paideia, Brescia 1969, cols. 424-471. En 1 Clem sigue manteniendo este carácter sacral: 1 Clem 7,6.7; 9,4; 17,1; 42,4.

35 La palabra megalopreph,j deriva de me,gaj (“grande”) y pre,pein (“ser conveniente”), y significa lo que conviene a una gran persona, la generosidad, la magnanimidad o los nobles sentimientos (cf. Herodoto, VI, 128: megalopre,pewj xeni,zein, “hospedar espléndidamente”). En el Nuevo Testamento sólo aparece en 2 Pe 1,17, unida a la “gloria de Dios”; cf. W. Grundmann, megalopreph,j(ktl, en GLNT, VI, cols. 1.470s. En 1 Clem se mantiene esta cercanía al ámbito divino: 1 Clem 9,1.2; 19,2; 45,7...

36 Cf. vv. h=qoj, e[xij, dia,qesij, en A. Bailly, Dictionnaire grec-français, Hachette, París 1950, pp. 895, 708 y 469, respectivamente.

37 En el punto tercero de la primera sección: exhortación para comprender la tarea de recobrar el orden mediante la conversión, la obediencia y la humildad (7,1–19,1).

39 Cf. L. di Pinto, “Abramo e lo straniero (Genesi 18,1-16).1. Un’introduzione all’ospitalità”, Rassegna di Teologia 38 (1997) 597-620; íd., “Abramo e lo straniero (Genesi 18,1-16). 2. L’ospitalità celebrata”, Rassegna di Teología 38 (1997) 735-769; I. M. Fornari-Carbonell, La escucha del huésped..., pp. 113-115.

40 El contraste entre 1 Clem 10,1-6 y 1 Clem 10,7 no es sólo cuantitativo (seis párrafos frente a uno), sino cualitativo: mientras 1 Clem 10,1-6 parece prácticamente un centón de citas bíblicas, sobre todo a partir de 1 Clem 10,3, en 1 Clem 10,7 no hay ninguna referencia escriturística directa.

41 Donde nos encontramos con el topos de que lo imposible para el ser humano es posible para Dios.

42 El Corán 11,69-82: “69 Y ya trajeron nuestros enviados la buena nueva a Abrahán. Dijeron: ‘¡Paz!’ Dijo: ‘¡Paz!’ 70 Y no tardó en traer un ternero asado. Y cuando vio que sus manos no lo tocaban, sospechó de ellos y sintió temor de ellos. Dijeron: ‘¡No temas! Se nos ha enviado al pueblo de Lot’... 71 Su mujer [Sara] estaba presente y se rió. Y le anunciaron la buena nueva [del nacimiento] de Isaac y, después de la de Isaac, la de Jacob. 72 Dijo ella: ‘¡Ay de mí! ¿Voy a dar a luz ahora que soy tan vieja y este mi marido tan viejo? ¡Ciertamente, esto es algo asombroso!’ 73 ‘¿Te asombras de la orden de Dios’, dijeron. ‘¡Que la misericordia de Dios y sus bendiciones sean sobre nosotros, gente de la casa! ¡Es digno de ser alabado, glorificado!’ 74 Y cuando el temor de Abrahán se hubo desvanecido y recibió la buena noticia, se puso a discutir con nosotros sobre el pueblo de Lot. 75 Abrahán era, ciertamente, benigno, tierno, estaba arrepentido. 76 [Se le respondió:] ‘¡Abrahán, deja de defenderles! ¡Ha llegado la orden de tu Señor y recibirán un castigo ineludible!’ 77 Y cuando nuestros enviados vinieron a Lot, éste se afligió por ellos y se sintió impotente para protegerles. Dijo: ‘¡Éste es un día terrible!’ 78 Su pueblo, que solía antes cometer el mal, corrió a Lot, que [les] dijo: ‘¡Pueblo, aquí tenéis a mis hijas. Son más puras para vosotros! ¡Temed a Dios y no me avergoncéis con mis huéspedes! ¿No hay entre vosotros un hombre honrado?’ 79 Dijeron: ‘Ya sabes que no tenemos ningún derecho a tus hijas. Tú ya sabes lo que queremos’. 80 Dijo: ‘¡Ah, si os pudiera..., o si pudiera recurrir a un apoyo fuerte...’. 81 Dijeron: ‘¡Lot, somos los enviados de tu Señor! ¡No se llegarán a ti! ¡Ponte en camino con tu familia durante la noche y que ninguno de vosotros se vuelva! Tu mujer sí que se volverá y le alcanzará el mismo castigo que a ellos. Esto les ocurrirá al alba. ¿No está cercana el alba? 82 Y cuando vino nuestra orden, la volvimos [la ciudad] de arriba abajo e hicimos llover sobre ella piedras de arcilla a montones’”.

43 Cf. T. Desmond Alexander, “Lot’s Hospitality: A Clue to His Righteousness”, *Journal of Biblical Literature* 104/2 (1985) 289-291; I. M. Fornari-Carbonell, *La escucha del huésped...*, pp. 115-116.

44 “Como juntamente con él salió la mujer de Lot, que era de otro sentir y no estaba en concordia [o`monoi,a] con él, fue colocada como señal [shmei/on], de manera que quedó convertida en estatua de sal hasta el día de hoy, para que todos conocieran que los indecisos [di,yicoi], los que dudan del poder de Dios, se convierten en condenación y signo para todas las generaciones” (1 Clem 11,2). Encontramos uno de los temas favoritos de 1 Clem: el castigo por la falta de concordia. Lo que en Gn 19,26 era castigo por la desobediencia a la orden divina, en 1 Clem se transforma en castigo por no “concordar con la voluntad de su marido”, convirtiéndose además en un castigo ejemplar y “visible” para las generaciones posteriores (se supone que especialmente para las mujeres).

45 Muy sugerente, como debe ser todo buen colofón: “Ved, amados, que en aquella mujer [Rajab] no sólo se halló fe, sino también profecía” (1 Clem 12,8).

46 De hecho, si miramos el paralelo en Heb 11,31 encontramos: “Por la fe, Rajab la prostituta no pereció con los incrédulos, por haber acogido [dexame,nh] a los espías”, donde la hospitalidad se encuentra en “haber acogido”.

[47](#) 1 Clem 3,3.

[48](#) No deja de ser curioso que en un libro actual sobre la hospitalidad, a la hora de hablar sobre modelos ejemplares de esta práctica, el autor inicie su reflexión sobre las figuras de Abrahán, Lot y Rajab; cf. F. Torralba, “No olvidéis la hospitalidad” (Hen 13,2)” ..., pp. 84-96.

[49](#) Lo cual no pasa, por ejemplo, en 1 Clem 4-6, donde contrapone los “ejemplos [u`podei,gmata, u`pogrammo,j] antiguos” de perseverancia a los “más cercanos”, es decir, el AT a los modelos de Pedro y Pablo y los mártires y las mártires de ese momento.

[50](#) Cf. J.-L. Ska, Abrahán y sus huéspedes. El patriarca y los creyentes en el Dios único, Verbo Divino, Estella 2004, pp. 49-62, especialmente el epígrafe titulado “Abrahán, el ‘creyente modelo’” (pp. 50-51).

[51](#) Cf. J.-L. Ska, o. c., pp. 21-47, y, sobre todo, I. M. Fornari-Carbonell, La escucha del huésped..., pp. 133-147.

[52](#) Cf. J.-L. Ska, o. c., pp. 67-86, especialmente 74-83.

[53](#) Donde la hospitalidad constituye el nexo de unión entre los capítulos 18 (Abrahán) y 19 (Lot) del libro del Génesis.

[54](#) Flavio Josefo, Antigüedades judías, I, 196-198: “196. Después de que Dios hubiera pronunciado este juicio contra los sodomitas, Abrahán vio a tres ángeles mientras estaba sentado cerca de la encina de Mambré, ante la puerta de su patio; pensando que eran extranjeros, se levantó, los saludó e invitó a entrar en su casa para gozar de su hospitalidad. 197. Éstos aceptaron; entonces ordenó que se preparara pan de flor de harina. Inmoló un becerro, lo hizo asar y se lo llevó a sus huéspedes, sentados bajo la encina. Éstos le hicieron creer que comían realmente. También se informaron acerca de su mujer, preguntando dónde podía estar Sara. Él respondió que estaba dentro, y ellos le dijeron que volverían [al año] siguiente y que la encontrarían convertida en madre. 198. La mujer se sonrió por eso y dijo que no podía dar a luz, pues tenía noventa años, y su marido, cien. Ellos entonces ya no pudieron simular más y revelaron que eran ángeles de Dios: uno era enviado para anunciar al niño; los otros dos, para destruir a los sodomitas”.

[55](#) Filón de Alejandría, De Abrahamo, p. 107. “Un día, a mediodía, viendo a tres viajeros, a los que tomó por hombres (eran de naturaleza más cercana a Dios, pero la habían disimulado), corrió hacia ellos y les pidió con insistencia que no pasaran de su tienda, que entraran, como quiere el decoro, y que compartieran su hospitalidad. Ellos, que conocían (menos por las palabras pronunciadas que por el pensamiento que tenían) la sinceridad de sus palabras, no dudan y acceden. 108. Entonces, lleno de gozo en su alma, apresura todas las cosas para no diferir la acogida y dice a su mujer: ‘Apresúrate,

cuece tres medidas de pan bajo la ceniza'. Él mismo se apresura a ir al establo, escoge un becerro tierno y hermoso y lo pasa a un sirviente, 109 que lo sacrifica y lo prepara rápidamente. Porque nadie es lento en amar a los hombres en la casa del sabio; mujeres, hombres, esclavos y libres son instados a servir a los huéspedes. 110 Los tres invitados hicieron fiesta, menos por lo que había sido dispuesto para ellos que por la calidad del alma de aquel que los acogía, y, en una emulación intensa y sin límites, ellos le ofrecen una recompensa que superaba sus esperanzas, prometiéndole el nacimiento de un hijo legítimo, y eso por boca de uno solo, el más importante de los tres. Porque hablar todos juntos y a la vez hubiera sido una falta de sabiduría. 111. Que hablara uno solo con la aquiescencia de los otros es lo que convenía. Pero Abrahán y Sara no se pararon seriamente en esas promesas, dado el carácter increíble de la cuestión. Estaban lejos de la juventud y, a causa de su avanzada edad, habían renunciado a tener hijos. 112. Así pues, la mujer, al escuchar [esta promesa], se echó a reír, dice la Escritura; después, como ellos le preguntaron: '¿Acaso hay algo que sea imposible para Dios?', ella se avergonzó y pretendía no haberse reído. Ella sabía que todo es posible para Dios, y había adquirido esta convicción casi desde la cuna. 113. Es entonces, creo yo, cuando por primera vez aquellos que ella veía no tuvieron ya para ella el mismo aspecto, sino más venerables, [como] profetas o ángeles que habían cambiado su naturaleza espiritual, su forma de alma, por una apariencia humana". Cf. Filón de Alejandría, *De Abrahamo*, pp. 107-113, Cerf, París 1966, pp. 67-70 (original griego).

56 Como podemos descubrir en Heb 11; 2 Pe 2,4-8 y Sant 2,20-25.

57 Algo habitual en la antigüedad, que aparece también en el AT; cf. I. M. Fornari-Carbonell, *La escucha del huésped...*, p. 119: "La acogida del huésped parece recaer en el que es cabeza de familia".

58 E. Estévez, *De la extrañeza a la familiaridad...*, p. 127.

59 Cf. 1 Clem, Insc. También Lc 24,8; Hch 7,29; 13,17; 1 Pe 1,17; 2,11; Ef 2,19; Heb 11,9. Asimismo, I. Cardellini, "Stranieri ed 'emigranti-residenti', in una sintesi di teologia storico-biblica", *Rivista Biblica* 40 (1992) 129-181.

60 Cf. Flp 3,20 ("nosotros, en cambio, tenemos nuestra ciudadanía en el cielo"); Heb 11,10 ("[Abrahán] vivió así [como extranjero residente] porque esperaba una ciudad de sólidos cimientos cuyo arquitecto y constructor es Dios"); 13,14 ("porque no tenemos aquí una ciudad permanente, sino que aspiramos a la ciudad futura").

61 "En la antigüedad, de un modo especial, el espacio cobraba una importancia singular porque vinculaba con la tradición, con los antepasados, con los valores y creencias, etc. En definitiva, la identidad grupal y la pertenencia de los individuos a un colectivo determinado estaban asociadas y determinadas por estrategias de territorialidad. Al integrarse gentes de tan distinta procedencia en la nueva familia extendida, se amplían los límites sociales. Pero, además, se elimina la separación entre 'el acá' y 'el allá', evidenciando así la contingencia y la construcción social del espacio fronterizo que los grupos erigen para protegerse y defenderse" (E. Estévez, *De la extrañeza a la familiaridad...*, p.

152).

62 Cf. 1 Clem III.2: “De aquí nacieron envidia y malevolencia, disputa y revuelta [sta,sij], persecución y desorden, guerra y cautividad. 3. Así, se alzarón los sin honor contra los honorables, los sin gloria contra los ilustres, los insensatos contra los prudentes, los jóvenes contra los ancianos” (donde encontramos otro catálogo de vicios, dispuesto asimismo en forma de parejas). Sobre la temática, tan importante en 1 Clem, de la “revuelta interna [sta,sij]”, así como sus efectos devastadores sobre la comunidad, cf. 1 Clem 1,1; 2,6; 3,2; 24,1...

63 2 Jn 1,10-11: “Si alguno os visita y no lleva esta doctrina [de Cristo], no lo recibáis en casa y no le saludéis, pues el que le saluda participa de sus malas obras”; 3 Jn 1,5-8.10: “Queridísimo, obras fielmente en todo lo que haces por los hermanos, aunque sean extranjeros; ellos han dado público testimonio de tu amor ante la Iglesia. Harás muy bien en darles todo lo que necesiten para el viaje, como Dios se merece. Porque se pusieron en viaje por amor a Cristo, sin recibir nada de los paganos. Es nuestro deber acoger a estos hombres, para ser así cooperadores de la verdad. He escrito algo a la Iglesia, pero Diotrefes, con su ambición de dominarlo todo, no me hace caso... No contento con esto, no recibe a los hermanos y reprende y echa de la comunidad a los que quieren recibirlos”. También Ignacio de Antioquía, A los esmirn. 4, 1, y Cipriano, Carta 75, 25. Cf. B. J. Malina, “The received View and what it cannot do: III John and Hospitality”, Semeia 35 (1986) 171-194, y nota 92 del artículo de E. Estévez, De la extrañeza a la familiaridad..., p. 156.

64 Ibíd., p. 157.

65 F. Rivas Rebaque, “Modelos eclesiales en la historia de la Iglesia antigua (siglos I-IV)”, XX Siglos 51 (2002) 89-98.

66 Cf. L. di Pinto, Abramo e lo straniero (Genesis 18,16)...., p. 760.

67 Mt 25,35: “Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui emigrante [xe,noj] y me acogisteis [sunhga,ghte]”.

68 Mt 25,34.40: “Entonces el rey dirá a los de su derecha: ‘Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino preparado para vosotros desde el principio del mundo’. Y el rey les dirá: ‘Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis’”.

69 Flp 2,6-11: paso de naturaleza divina a naturaleza humana, y de condición humana a condición de siervo.

[70](#) Jn 1,11: “Vino a los suyos [i;,dia], y los suyos [i;,dion] no lo recibieron [pare,labon]”. Donde “suyo” se refiere al ámbito del oikos. También Lc 2,6-7: “Mientras estaban allí se cumplió el tiempo del parto, y dio a luz a su hijo primogénito; lo envolvió en pañales y lo reclinó en un pesebre, porque no encontraron sitio en la posada”.

Parte III

Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Biblia y orígenes del cristianismo

Los comienzos o 'APXAI del Nuevo Testamento y de la biografía de Jesús

Julio Trebolle Barrera

Profesor del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos

Universidad Complutense de Madrid y Miembro del
Comité Internacional de Edición de los Documentos del
Mar Muerto

¿Dónde comienza el Nuevo Testamento? Nadie parece hacerse hoy esta pregunta, toda vez que parece estar resuelta en el inicio del evangelio de Marcos: “Comienzo del evangelio... (avrch. tou, euvaggeli,ou...)”. Constituía, sin embargo, la cuestión primordial planteada por Marción cuando trataba de definir los límites del canon neotestamentario. El arranque del Nuevo Testamento determina no sólo el inicio del canon correspondiente, sino también su relación con el canon veterotestamentario. Marción rompía la continuidad entre los dos Testamentos al considerar que Cristo llegó para instaurar, sin profeta que lo anunciase, una economía diversa de la mosaica, enteramente nueva, con Dios, Cristo, Espíritu y Salvación nuevos. El primero de los grandes heresiarcas fijaba en Lucas 4,31 el comienzo del Nuevo Testamento, inaugurado en el año 15 de Tiberio, cuando el Salvador descendió en una edad ya adulta a la sinagoga de Nazaret^[1]. Desde esta perspectiva, la encarnación, el nacimiento, la vida oculta y el bautismo en el Jordán dejaban de formar parte del Nuevo Testamento.

Los gnósticos oponían la economía “animal” del Antiguo Testamento a la

“espiritual” del Nuevo, que tiene su inicio con la epifanía del Salvador, la cual tuvo lugar al “humanarse” el Verbo en la encarnación –entendida de diferentes maneras– o, según los ebionitas, con el bautismo de Jesús. Según A. Orbe, ortodoxos y gnósticos, a excepción justamente de los marcionitas, compartían “la idea de que el ejercicio rigurosamente neotestamentario se inicia a partir del Jordán y se consuma con la pasión, muerte y resurrección de Jesús... No obstante, el Testamento Nuevo comienza ya desde la encarnación...”^[2].

1. Equiparación de los escritos del Nuevo Testamento con las Escrituras veterotestamentarias

En el fondo de estas cuestiones late la pregunta sobre el valor que el cristianismo adjudica al Antiguo Testamento. Según Adolf von Harnack, estudioso de Marción, el Antiguo Testamento era el testimonio de una “religión extraña”. Suya también es la conocida afirmación según la cual rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II fue un error al que la Gran Iglesia se opuso entonces acertadamente; mantenerlo en el siglo XVI fue algo que la Reforma no pudo evitar, pero el seguir considerándolo un documento canónico del protestantismo del siglo XIX no es más que la consecuencia del anquilosamiento religioso y eclesiástico^[3]. Harnack no tuvo en ello muchos seguidores. Los más próximos a sus ideas fueron Bultmann, Baumgärtel y Herbert Braun, entre otros. Pero, en general, los estudiosos protestantes trataron de poner de relieve la continuidad de la historia salvífica entre un Testamento y otro –así, Von Rad, Pannenberg, Amsler, Cullmann, Wright, Eichrodt–, de sopesar minuciosamente los elementos de continuidad y discontinuidad entre ambos –Vriezen, Rowley, Dodd, Bright, Anderson, Childs– o de interpretar el mismo Antiguo Testamento como testimonio de Cristo –Vischer, Barth, Diem, Jacob, Knight–. Mientras, en el mundo católico, para explicar la relación entre los dos Testamentos se recurría a la teoría del “sentido pleno”^[4].

En la actualidad se tiende a reconocer que la Biblia ha tenido una doble vigencia histórica (Wirkungsgeschichte), una judía y otra cristiana, admitiendo que la interpretación cristiana del Antiguo Testamento, anterior a

la aparición del cristianismo, no es la única posible ni válida^[5].

El estatuto del Antiguo Testamento y la equiparación canónica de las nuevas Escrituras cristianas con las antiguas es un tema primordial en la constitución del cristianismo como religión diferente de la judía y en la definición de su propio canon escriturario. Los estudios sobre los orígenes del canon neotestamentario han seguido dos líneas, una representada por Theodor Zahn y otra por el mismo Harnack. El primero se basaba en los escritos de los Padres apostólicos de comienzos del siglo II, para llegar a concluir que en torno a los años 80-100 d.C., existía ya un canon de escrituras cristianas integrado por los cuatro evangelios, trece cartas paulinas y algunos otros escritos; es decir, por las obras leídas en el culto público, que eran citadas como textos normativos y de autoridad ampliamente reconocida^[6]. Harnack rechazaba esta interpretación, pues, a su parecer, el elemento decisivo en la historia del canon no fue la lectura pública de los escritos en cuestión, sino su plena equiparación con las Escrituras judías. Semejante homologación no parecía haber ocurrido hasta después de que tuviesen lugar los intensos debates teológicos entre la Gran Iglesia y los movimientos heterodoxos de la época, el marcionismo y el gnosticismo en particular, aproximadamente a finales del siglo II. Para Zahn, el canon era un desarrollo natural surgido de la propia dinámica interna del cristianismo primitivo; para Harnack, por el contrario, una creación deliberada de la Iglesia como reacción al reto lanzado por las corrientes heterodoxas. En general, ha prevalecido esta segunda opción a lo largo del siglo XX. Von Campenhausen, en particular, atribuía a Marción y al montanismo el impulso inicial que puso en marcha el proceso de formación del canon cristiano^[7].

La segunda mitad del siglo XX ha conocido un giro sustancial en los planteamientos sobre la historia del canon. Se tiende hoy a reconocer que la investigación no ha de reducirse, como en el pasado, a la documentación patrística y al estudio de la frecuencia, el contexto y el propósito de las citas bíblicas en los escritos de los Padres, sino que la historia del canon ha de ser puesta en relación también con la historia de la interpretación de los textos bíblicos, por una parte, y con los datos de la crítica textual, de la paleografía y de la codicología, por otra. Junto a los datos suministrados por las citas patrísticas, es preciso tener en cuenta la información que ofrecen los propios manuscritos del Nuevo Testamento, en particular los papiros anteriores a los

grandes códices del siglo IV.

La investigación más reciente sobre la formación del canon del Nuevo Testamento parece moverse en una dirección que, en bastantes aspectos, puede compararse con la de los estudios sobre la formación del canon veterotestamentario tras los descubrimientos de Qumrán. A partir de entonces ha quedado en evidencia que el reconocimiento de la autoridad de los escritos sagrados que, más tarde, fueron declarados canónicos se fue haciendo manifiesto a medida que avanzaba el proceso de edición y fijación del texto de aquellos mismos escritos. Este proceso de canonización de los libros del Antiguo Testamento se prolongó a lo largo de varios siglos, durante los cuales los editores parecieron preocupados por resaltar la autoridad de los mismos. Las transformaciones redaccionales y teológicas introducidas en su edición suponen ya una percepción de que poseen la autoridad que corresponde a unas “Escrituras sagradas”. Así, los colofones de Dt 34,10-12 y Mal 3,22-24 manifiestan lo que puede denominarse una incipiente toma de “conciencia de la autoridad” de los libros de la Ley y los Profetas, la que más tarde se convertirá en “conciencia canónica”, una vez reconocido en la sociedad hebrea el canon de sus Escrituras sagradas. El colofón de Dt 34,10-12 presenta a Moisés como profeta, poniendo así fin al libro del Deuteronomio y al conjunto de la Torá o Pentateuco. El de Mal 3,22-24 cierra el libro de Profetas Menores y, al mismo tiempo, el cuerpo de libros proféticos, poniendo el acento en la estrecha relación entre “Ley y Profetas”.

La colección de libros proféticos presenta una serie de inclusiones que responden también a aquella progresiva toma de conciencia de su autoridad canónica. Así, Zac 11 corresponde a Os 1, formando una inclusión en torno a la colección de Profetas Menores; Zac 14 corresponde a Is 2 y 22, incluyendo entre ambos la colección de Profetas posteriores, y Mal 3,22-24 corresponde a Jos 1,2.7, abarcando así el conjunto de Profetas anteriores y posteriores (Josué-Reyes e Isaías-Malaquías). Igualmente, el epílogo de Qoh 12,9-15 constituye un punto de cristalización en la toma de conciencia de la autoridad de este libro. El libro de Crónicas interpreta la historia de Israel en relación con un cuerpo de libros de autoridad sagrada reconocida. Asimismo, los libros de la colección de Escritos presuponen la tradición de “la Ley y los Profetas”, la cual frecuentemente mencionan. Así pues, la toma de conciencia del carácter autorizado y escriturario de tales libros es lo que propiamente ha

ido modelando la edición final de los libros bíblicos^[8].

Es en esta misma línea en la que aquí pretendemos ensayar en el campo del Nuevo Testamento una vía de investigación abierta en los estudios veterotestamentarios. Vía centrada en los procesos de edición y transmisión textual a lo largo del período que media entre la redacción o edición de los libros y la canonización de los mismos.

Respecto a la cuestión del origen del canon veterotestamentario, una corriente de opinión tiende a pensar que el canon de los libros de la “Ley, Profetas y Escritos” se remonta a la época macabea, a mediados del siglo II a.C.: por entonces, la reacción de los macabeos frente a la invasión cultural helénica contribuyó a incrementar el grado de autoridad de los libros sagrados guardados en el templo de Jerusalén^[9]. Otra corriente retrasa a una época muy posterior la culminación de este proceso, dado que hasta el siglo IV d.C. el cristianismo no conoció una lista consensuada y definitiva de libros autorizados, al igual que en el judaísmo no se hace mención clara de una lista semejante hasta esta época. En los siglos anteriores existía, sin duda, la idea de que ciertos libros sagrados y autorizados eran el centro de referencia para la fe y la práctica judías, pero de ningún modo existía una lista establecida de obras autorizadas frente a otras que no gozaban de este carácter^[10]. En realidad, estas posiciones responden a diferentes planteamientos a la hora de definir el término “canon”.

Según Eugene Ulrich, la palabra “canon” debe ceñirse al sentido de lista cerrada de libros, guardando la de “escritura” para hacer referencia al proceso anterior, por el que determinados libros bíblicos recibieron progresivamente el grado de “autoridad” religiosa que los hizo candidatos a figurar en la lista final de libros canónicos^[11]. Resulta necesario, además, distinguir entre la “autoridad extrínseca” de los textos –conferida por la tradición judía o cristiana, cristalizada en decisiones rabínicas o conciliares– y la “autoridad intrínseca”, aquella que los mismos textos manifiestan poseer en referencia a la autoridad con la que, en el caso de los evangelios y cartas, hablan Jesús de Nazaret o Pablo de Tarso.

Nosotros intentaremos rastrear en los textos evangélicos algunos de los primeros indicios de esa progresiva toma de conciencia de la “autoridad”, definida más tarde como “canónica”, inherente a ellos mismos. No podemos

perder de vista que el canon neotestamentario es obra de cristianos procedentes del paganismo, representantes de una proto-ortodoxia que, de un lado, reconocía la autoridad del Antiguo Testamento contra las tendencias marcionitas y gnósticas y, de otro, se enfrentaba a la interpretación que del mismo daban los judíos y algunos judeocristianos^[12]. Las tendencias actuales inducen a rastrear los primeros indicios de reconocimiento de esa autoridad sagrada de unos libros que más adelante pasaron a constituir un canon cerrado y definitivo. Tanto el reconocimiento de la autoridad de las colecciones de escritos neotestamentarios como la equiparación de su autoridad con la del Antiguo Testamento tuvieron que ver más con el proceso de separación del cristianismo de sus raíces judías –acaecido básicamente entre las dos revueltas judías (70 y 135 d.C.)– que con el desarrollo posterior de las herejías cristianas o la reacción ortodoxa frente a las mismas.

2. Edición de los textos neotestamentarios y toma de conciencia de su autoridad canónica

La historia de formación del canon neotestamentario ha solido trazarse siguiendo tres etapas: la primera hacia finales del siglo II, cuando los evangelios, las cartas de Pablo, así como 1 Pedro y 1 Juan, gozaban de autoridad reconocida en casi todas las zonas de difusión del cristianismo; la segunda hasta entrado el siglo IV, época durante la cual los demás escritos neotestamentarios no conocieron más que un uso y un reconocimiento muy desigual en unas iglesias y en otras, y, finalmente, la de los siglos IV-V, cuando se estableció una lista cerrada de Escrituras, aunque abierta a dudas en relación con algunos libros, tanto en Oriente como en Occidente^[13].

El canon es una colección de colecciones previas, constituidas en diferentes momentos y lugares. Por ello, la historia del canon es en gran medida la de estas mismas colecciones, cuya formación resulta más difícil de reconstruir que la de su conjunto. En la actualidad se tiende a reconocer que la colección de los cuatro evangelios, en particular, se formó en una época temprana. Según Skeat, los cristianos mostraban predilección por el formato del códice, ya que ofrecía la posibilidad, al contrario que el rollo, de incluir varios evangelios e, incluso, los cuatro. Skeat sugiere que el códice Bodmer – fechado entre 172-225–, que contiene los evangelios de Lucas y Juan (P75),

incluía en un principio los cuatro evangelios^[14]. Igualmente, el papiro P4, que contiene fragmentos de Lucas, junto con los papiros P64 y P67, que conservan fragmentos de Mateo, provienen de un mismo códice que contenía los cuatro evangelios y que vendría a ser el más antiguo conservado (ca. 200). Skeat incluso llega a sugerir que todos los fragmentos papiráceos de los evangelios que parecen provenir de códices de un único evangelio presuponen códices de cuatro evangelios o se remontan a ellos. Su hipótesis no parece tener suficientemente en cuenta el hecho de que cada evangelio se difundió en un principio por separado. Según el mismo autor, Ireneo supone la existencia de una colección de cuatro evangelios en torno al 170, o algún tiempo antes; considera también que la idea de una colección de cuatro evangelios copiados en un único manuscrito deriva de la publicación del evangelio de Juan, y que se formó a comienzos del siglo, en torno al año 125^[15].

La colección de cuatro evangelios proviene de una época anterior al año 150, según G. Stanton, aunque la adopción del canon de cuatro evangelios tuviese lugar mucho después^[16]. Heckel propone una fecha incluso anterior: 110-120. La colección de cuatro evangelios fue creada en Asia Menor por un grupo de la escuela joánica que, en polémica con tendencias docetistas dentro de los propios círculos joánicos (1 Juan), puso en relación la tradición joánica con la de los evangelios sinópticos, con objeto de apuntalar la base histórica de los testimonios sobre Jesús. Añadió para ello el capítulo 21 al final del evangelio de Juan y unió este evangelio con los sinópticos^[17].

Hengel mantiene, sin embargo, que la colección de cuatro evangelios no surgió hasta finales del siglo II. A comienzos de este siglo cada evangelio se difundió por separado con rapidez por los centros cristianos más importantes, de modo que, mediado el siglo, y gracias a su lectura en la liturgia, adquirieron un estatuto comparable al de las Escrituras bíblicas, pasando entonces a ser copiados de dos en dos y, finalmente, los cuatro en un único códice^[18].

El hecho significativo es que durante el siglo II los evangelios estuvieron sometidos a un proceso de transmisión textual muy dinámico y en gran medida incontrolado, empujado por fuerzas muy variadas de orden lingüístico, bibliográfico, social, litúrgico y teológico. Ello comportó cambios

deliberados en el texto, como adiciones del tipo de los diferentes finales de Marcos y de Jn 21, o del relato de la mujer adúltera (Jn 7,53–8,11), así como otras modificaciones accidentales, o armonizaciones, cuyo propósito era resolver incongruencias producidas en el texto. En consecuencia, a finales del siglo II, los evangelios se transmitían en formas textuales diversas y con no pocas corrupciones.

Los tipos textuales que es posible identificar en la tradición manuscrita de los siglos siguientes (alejandrino, occidental, “neutro” y otros) parecen tener sus raíces en esta situación de fluidez textual, característica del siglo II. Ello plantea problemas básicos a la hora de hacer historia de la transmisión de los evangelios y de la formación del canon. No cabe pensar que una colección, edición o recensión de los evangelios pudiera gozar por entonces de un estatuto de texto normativo. Como afirma D. C. Parker, “el cristianismo primitivo puede haber elaborado listas de libros autorizados, pero no existían copias autorizadas de los mismos”^[19].

D. Trobisch invierte por completo el punto de vista más común. En su opinión, el Nuevo Testamento existía como un dato adquirido desde un principio, hasta el punto de que la historia del canon es la del reconocimiento y la utilización posterior de aquella “edición canónica” originaria. El Nuevo Testamento no es el producto de un largo proceso de formación, sino que constituye un libro único y no una simple colección. Es fruto de una edición canónica hecha a mediados del siglo II, que fue aceptada de inmediato en Asia Menor y en Roma. Trobisch estudia la formación del Nuevo Testamento desde la perspectiva literaria y bibliográfica, sin atención apenas a los testimonios patrísticos citados habitualmente. Los manuscritos más antiguos ofrecen dos series de datos. La consistencia en el contenido y el orden de los libros, así como en los títulos de los mismos, prueba la existencia de una temprana edición canónica. El uso generalizado del códice, así como la utilización de un sistema de nomina sacra, son también prueba de la uniformidad que desde una época temprana caracterizó la producción y edición de los libros que componen el Nuevo Testamento. Esta colección estuvo diseñada como un conjunto integrado, con el deliberado propósito de que fuese aceptada y adquiriese reconocimiento canónico. Para ello ofrecía al lector suficientes referencias cruzadas como para que no cupiera duda sobre el origen y la autoridad de la colección completa. La estructura del conjunto

invitaba a servirse de él como una colección que ofrece un sentido unitario, suministrando al mismo tiempo el contexto hermenéutico para su adecuada interpretación^[20]. Los datos ofrecidos por Trobisch no dejan de ser cuestionables, sobre todo por la forma como el autor los toma todos a la vez y los interpreta en el mencionado sentido.

En lo que concierne a la delimitación del número de libros reconocidos por las diferentes iglesias, en relación con los movimientos heterodoxos, en particular con el marcionismo, las aportaciones hechas durante el siglo II han sido decisivas. Al contrario que en el pasado, hoy se considera que el papel de Marción en la historia del canon puede haber sido menor de lo que se pensaba; pudo haberse limitado a acelerar un proceso que ya estaba en marcha. Marción pudo haber contribuido incluso a frenarlo, en la medida en que el canon reducido por él propuesto ponía límites al desarrollo del propio canon. Según G. Theissen, “la ‘innovación revolucionaria’ del siglo II fue el canon de los cuatro evangelios, no el canon unievangélico de Marción”^[21]. Los movimientos heterodoxos representaron un factor importante para la formación del canon, pero no fueron tan decisivos ni exclusivos como podía pensarse. La historia del canon no es reducible al ámbito de la teología y al de las polémicas antiheréticas. Es preciso contar con otros factores, como la liturgia, la interpretación de la Escritura, las condiciones de producción de los códices y, finalmente, la historia textual de cada libro y de cada colección en particular.

Ferguson llama la atención sobre otros datos que es preciso tener en cuenta a la hora de estudiar el proceso de reconocimiento del valor de los escritos neotestamentarios como Escritura Sagrada^[22]. Le resulta significativo que los escritores cristianos del siglo II utilicen más los libros del Nuevo Testamento que los del Antiguo, cuya autoridad como Escritura era sobradamente reconocida. Los escritos neotestamentarios tendrían igual reconocimiento aunque no existiera todavía un canon constituido. Fragmentos de papiros de Egipto, como el John Rylands de Juan (P52), prueban que los evangelios tuvieron amplia difusión en una época temprana, lo que es indicio de la autoridad que se les reconocía. Es también un dato llamativo el que los escritos apócrifos del siglo II tiendan a imitar los géneros literarios de los canónicos, de los evangelios y cartas, así como del Apocalipsis. Igualmente, los libros del Nuevo Testamento comenzaron a ser

traducidos muy pronto a otras lenguas: al latín y al siríaco antes de finalizar el siglo II, y al copto no mucho más tarde. Gamble sugiere que la colección de cartas paulinas impulsó la temprana adopción del uso del código por los cristianos^[23].

Los autores de los evangelios de Mateo y Lucas pretendían, según Moody Smith, que sus escritos tuvieran el carácter de Escrituras. Así lo muestra el hecho de que tales obras continuaban e imitaban la historia del Antiguo Testamento, escribiendo un relato completo sobre Jesús y su lugar en la historia de salvación. Por lo demás los evangelios de Mateo y Lucas utilizan el de Marcos a modo de Escritura. Lo mismo hace la primera Carta de Juan respecto al evangelio de Juan, entrando en los debates sobre el sentido de esta obra. Todos los evangelios establecen en general una línea de continuidad respecto al Antiguo Testamento que no tiene equivalente en los apócrifos^[24]. Bauckham señala que los evangelios no fueron escritos para una comunidad concreta, sino para todas y cada una de las iglesias a las que pudieran llegar, y es que el movimiento cristiano primitivo constituía una red de comunidades en estrecho contacto unas con otras^[25].

Son significativos los títulos de los evangelios en los encabezamientos de los códices P66 y P75, de ca. 200: “Evangelio según N”. Estos títulos implican que las obras mencionadas circularon juntas durante algún tiempo anterior, que bien pudo haber sido el de comienzos del siglo II. Indicio de tal cosa es también la separación del evangelio de Lucas y del libro de los Hechos de los apóstoles, los cuales formaban en un principio dos volúmenes de una sola obra, aunque no aparezcan nunca juntos en la historia de la transmisión; ello significa que Lucas entró a formar parte de una colección de evangelios con anterioridad a la época de Marción, el cual aceptaba el evangelio de Lucas, pero no el libro de los Hechos.

3. Primeros indicios de autoridad “escrituraria”: los diversos comienzos o avrcai, de los evangelios y de la biografía de Jesús

El hecho de reconocer autoridad a una determinada colección de evangelios, o de cartas, es el primer paso en el proceso de equiparación de

estos escritos cristianos con las Escrituras veterotestamentarias y, en definitiva, en la constitución de su canon. Tanto el reconocimiento de la autoridad de tales colecciones como la equiparación de su autoridad con la del Antiguo Testamento tuvieron que ver más con el proceso de separación del cristianismo de sus raíces judías que con el desarrollo posterior de las herejías cristianas y la reacción ortodoxa frente a las mismas. No cabe, pues, hablar de un cristianismo “normativo” con anterioridad a la constitución del canon de Escrituras cristianas, como tampoco de un judaísmo normativo anterior a la Misná y a la constitución del judaísmo rabínico. Sin embargo, es cierto que a partir de los mismos escritos neotestamentarios se constituye muy pronto un cuerpo de “memorias” sobre Jesús y de doctrinas autorizadas que irían constituyendo el núcleo central de la norma fidei a la que se remite ya Ireneo.

La investigación actual ha de conjugar los datos clásicos, extraídos de las citas de los Padres y de los debates con marcionitas y gnósticos, con los nuevos datos del análisis de los códices del siglo II, así como de la historia del texto de los evangelios y demás libros en este temprano período. De modo que tanto el estudio del Nuevo Testamento a partir del análisis de los papiros del siglo II como el del Antiguo Testamento a partir de los manuscritos bíblicos de Qumrán se orientan hacia el análisis del proceso editorial de cada libro bíblico —anterior a la fijación posterior del texto de cada uno—, así como hacia la visión de conjunto de todo este ingente y laborioso trabajo de edición.

El inicio del Nuevo Testamento marca una relación tanto de continuidad como de discontinuidad respecto al ahora denominado Antiguo Testamento o “antigua alianza”. Señala, a la vez, el comienzo del proceso de equiparación de la autoridad del Nuevo Testamento con la del Antiguo. El hecho de que el Nuevo recoja cuatro evangelios y no uno solo significa que puede tener al menos cuatro comienzos. A ello se añade que la propia trama narrativa de cada evangelio puede señalar varios inicios, como los que ya se han señalado: el nacimiento, el bautismo, la pasión. Habría que determinar cuáles son estos inicios en la conformación literaria de los propios textos y también desde qué perspectivas teológicas. Los primeros escritos del futuro canon neotestamentario empiezan a señalar sus pretensiones de autoridad a partir del momento en que se miran en el espejo del Antiguo Testamento y hacen

constar, mediante inscripciones, prólogos u otros procedimientos iniciales, que el Nuevo se remite al Antiguo, el cual anuncia y confiere su autoridad a lo relatado en el Nuevo.

El arranque de los evangelios señala a un tiempo hacia el punto final del AT, marcado por los escritos proféticos y apocalípticos, y, paralelamente, hacia el punto inicial del Génesis, que le sirve de modelo.

Un procedimiento bien conocido de enlazar el Nuevo Testamento con el Antiguo es el de las citas explícitas de los libros veterotestamentarios en los nuevos textos cristianos. Los numerosos estudios hechos sobre estas citas bíblicas no tienen en cuenta la distribución de las mismas a lo largo de las diferentes secciones de cada evangelio^[26]. Nos referiremos únicamente a las citas explícitas; es decir, a las que están precedidas de una fórmula introductoria del tipo: “como está escrito” u otras similares, a las que sigue el texto del Antiguo Testamento. Los pasajes extrapolados aparecen en la forma más literal posible, aunque a menudo su texto no coincide con el hebreo tradicional ni con su versión griega de los Setenta^[27].

Las citas bíblicas pueden tener carácter mesiánico-apocalíptico, o jurídico, por su texto y contexto. Su función puede ser doble: confirmar con textos de la Escritura los rasgos mesiánicos de Jesús o aportar pruebas escriturarias en la enseñanza a los discípulos o en las controversias con los adversarios sobre cuestiones de halaká. Es importante estudiar su distribución, carácter y función a lo largo de los evangelios; su incidencia es mayor o menor en unas secciones de los evangelios que en otras. Por una parte, aparecen incrustadas en los tres ciclos de relatos de la pasión, del bautismo y del nacimiento, y, por otra, en las colecciones de enseñanzas de Jesús a sus discípulos o en las controversias doctrinales con sus opositores.

Es indudable que se puede discutir sobre el número de las citas “explícitas” y su distribución por secciones; el siguiente esquema puede darnos una idea general de su aparición:

1) Marcos, 11 citas:

Prólogo, 1,2-3

Interpretación de la Ley, 7,6-7; 7,10; 10,19; 12,10-11; 12,19; 12,26;

12,29-30; 12,31; 12,36

Pasión, 15,34.

Interpretación de la Ley, en tres bloques:

– 5,21; 5,27; 5,21; 5,33; 5,38; 5,43

– 15,4; 15,8-9; 19,5; 19,18-19

– 22,24; 22,32; 22,37; 22,39; 22,44

Enseñanza en parábolas, 12,7; 12,18-21; 13,14-15; 13,35; 21,42

Pasión: 26,31; 27,9-10; 27,46.

3) Lucas, 13 citas

Nacimiento, 2,23; 2,24

Bautismo y tentaciones, 3,4-6; 4,4; 4,8; 4,10-11; 4,12; 7,27-28

Interpretación de la Ley (y Profetas), 4,18-19; 18,20; 20,28; 20,37;
20,42-43

Enseñanza en parábolas, 10,27; 20,17

Pasión, 22,37.

4) Juan, 9 citas:

2,17; 10,34

Pasión: 12,15; 12,38; 12,40; 15,25; 19,24; 19,36; 19,37.

Los tres comienzos posibles del evangelio –pasión, bautismo y nacimiento, según el orden en el que se formaron las tradiciones correspondientes– vienen señalados por una acumulación de citas veterotestamentarias en los relatos correspondientes. El evangelio de Marcos se abre con una cita mixta, hecha de los pasajes de Is 40,3 y Mal 3,1. Mateo, sin embargo, sitúa la cita de Is 40,3 en relación con la predicación del Bautista y con el bautismo de Jesús (Mt 3,3). Como se dijo anteriormente, el inicio del Nuevo Testamento se ha de relacionar con el final del Antiguo. Cabe pensar que estos dos evangelios, el de Marcos y el de Mateo, o una tradición anterior enlazaban el comienzo del Nuevo Testamento con el final del Antiguo representado por el libro de Malaquías, que cierra el canon de

“La Ley y los Profetas”. El verso final de este libro constituye un auténtico colofón, no sólo a este libro y a la colección de “Profetas”, sino a todo el conjunto de “La Ley y los Profetas” (Mal 2,22-24):

Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí
en el Horeb para todo Israel leyes y preceptos.
He aquí que yo os enviaré al profeta Elías
antes de que llegue el día de Yahveh grande y terrible.

Moisés y Elías representan aquí “la Ley y los Profetas”. La referencia apocalíptica al envío del profeta Elías antes de la llegada del día de Yahveh puede muy bien ser el punto de enlace deliberado entre el Nuevo y el Antiguo Testamento. Tras la cita inicial de Mal 3,20/Is 40,3, el evangelio de Marcos presenta inmediatamente al Bautista con una indumentaria que recuerda a Elías. Mateo introduce en este contexto el anuncio “ha llegado el Reino de Dios” (Mt 3,2), que Marcos pospone al inicio de la predicación en Galilea: “Se ha cumplido el tiempo y ha llegado el Reino de Dios” (Mc 1,15). Los evangelistas, o una tradición anterior, pueden haber hilvanado con un propósito concreto estos inicios de los respectivos evangelios con el final de “la Ley y los Profetas”. El orden cristiano de libros del Antiguo Testamento sitúa la colección de Profetas al final del mismo, tras la Ley y los Escritos, de modo que el conjunto concluye con Malaquías y con el verso que hemos citado anteriormente. Podrían existir antecedentes judíos de este orden, y, en todo caso, es tentador pensar que la inscriptio del evangelio más antiguo: “Comienzo del evangelio de Jesucristo...” (Mc 1,1), empalma deliberadamente con el colofón de “la Ley y los Profetas” (Mal 2,22-24). Por otra parte, el final de Malaquías anuncia al Sol de justicia: “Y brillará para vosotros, los que teméis mi Nombre, el Sol de justicia” (22,20), verso que forma parte del himno Benedictus en Lc 1,78: “Nos visitará el Sol levante”, y que tanto influjo tuvo en el origen de las fiestas cristianas de Navidad y Epifanía.

La Biblia hebrea conoce, además, otro final, el de la colección completa de “Ley, Profetas y Escritos”. Constituye una referencia apocalíptica al cumplimiento de la profecía de Jeremías de los setenta años (2 Cr 36,21): “...para que se cumpliera la palabra de Yahveh pronunciada por boca de

Jeremías: ‘Hasta que el país haya disfrutado sus sábados, guardará sábado todos los días de la devastación, hasta que se cumplan los setenta años’”. Esta profecía arranca de Jer 25,11 y 29,10 (27,7), textos que, a su vez, influyen en la profecía mesiánica de las setenta semanas de Dn 9 (9,2). El libro de Crónicas sirve así de puente hacia el Nuevo Testamento no sólo por su final mesiánico, sino también por su comienzo con la serie de genealogías de 1 Cr 1–9, que sirven de modelo para las genealogías de Jesús en los inicios del Nuevo Testamento.

Las genealogías son otro elemento estructural que conforma el principio de los evangelios de Mateo (1,1-17) y de Lucas (3,23-38) y enlaza con el conjunto del Antiguo, a partir de Abrahán, en el primer caso, y, a partir de Adán, en el segundo. La genealogía de Jesús en Lucas sigue el modelo de las listas genealógicas de Crónicas (1–9), comenzando a partir de Adán y estructurándose en torno a las figuras de Abrahán, Israel y David. Igualmente, el elogio de los padres de Sir 44–49 comienza con Enoc, Noé y Abrahán, y concluye: “Sem, Set y Enoc fueron glorificados, pero sobre todo ser viviente está Adán” (49,16).

También el arranque del Nuevo Testamento apunta al comienzo del Antiguo en las primeras palabras del Génesis, imitadas en las primeras del evangelio de Juan: *VEn avrch*/... (1,1). La tradición judía interpretaba el *bereshît* (“en el principio...”) de Gn 1,1 como referencia a una hipóstasis divina, basándose para ello en Prov 8,2, donde la Sabiduría es llamada *avrch*,. El targum Yerushalmi refiere igualmente *bereshît* a la *hokmâ*, la Sabiduría preexistente, y otros textos de la tradición judía lo hacen a la Torá, la Ley preexistente. La tradición cristiana pasó a designar al Hijo como *avrch*,. Así, el escritor judeocristiano Ariston de Pella, en el Diálogo de Jasón y de Papiscos, leía el comienzo del Génesis: *In filio (= tyXarb) Deus fecit coelum et terram*. Del mismo modo, traduce Ireneo: “El hijo al comienzo; luego Dios creó el cielo y la tierra”. E Hilario, a su vez, comenta así estas palabras: *Bresith verbum hebraïcum est: id tres significantias habet, id est in principio, in capite et in filio*. La tradición manuscrita de los LXX transmite la lectura hexaplar *brhsiq* o *barhshq* y la samaritana *ba-ra-sÿit*^[28]. El himno de Col 1,15-18 llama a Cristo *avrch*,: “Y él es antes que todo (es decir, el comienzo, *pro. pa,ntwn*) y todo continúa existiendo en él. Y él es la cabeza (*kefalh*,) del cuerpo, de la Iglesia, que es principio (*avrch*,), primogénito (*prwto,tokoj*)...”.

La equivalencia de avrch, e hijo se explica por ser éste a su vez el equivalente de “primer nacido”, que es uno de los significados de tyXarb^[29]. El comienzo del evangelio apunta, pues, a un comienzo absoluto, el de la creación a través del hijo, el “primer nacido”.

La idea de avrch, en la obra lucana recibió ya la atención que merece en la tesis de H. Conzelmann, según la cual Lucas divide la historia de salvación en tres períodos: el tiempo de Israel, el de Jesús y el de la Iglesia (Lc 24,42; Hch 1,8; 11,5)^[30]. Al comienzo del ministerio público de Jesús hacen referencia Lc 1,2; 23,5; Hch 1,1-2; 1,21-22; 10,37ss. Junto a la forma nominal, avrch, (Lc 1,2 y Hch 11,15), aparece la forma participial, avrxamenoj (Lc 23,5; 24,47; Hch 1,22; 10,37; Lc 3,23: avrcomenoj), unida a un final, avrxamenoj avpo. th/j)) e[wj)), en Lc 23,5 y Hch 1,22 (igualmente Lc 24,47 y Hch 10,37). Es significativo observar en qué puntos de su obra coloca Lucas sus referencias al “comienzo” de la actividad de Jesús:

- En el prólogo del evangelio (Lc 1,2) y en el resumen que ofrece de su “primer” libro en Hch 1,1.
- Tras el bautismo de Jesús en el Espíritu, al “comienzo” de su ministerio público (Lc 3,23).
- Al término de su ministerio de enseñanza por toda Judea y justo antes de los acontecimientos de su muerte, resurrección y ascensión en Jerusalén (Lc 23,5).
- Al comienzo del libro de los Hechos, cuando se trata de completar el colegio de los doce apóstoles, justo antes de Pentecostés (Hch 1,22).
- En un resumen de la actividad de Jesús, en el discurso de Pedro, en casa de Cornelio (Hch 10,37).

El tiempo del ministerio de Jesús comienza en Galilea, tras el bautismo de Juan, cuando se marcha a Nazaret, y concluye el día de su ascensión^[31]. El comienzo está ligado a la venida del Espíritu, condición indispensable para que tenga lugar. En la concepción lucana, la actividad de Juan Bautista está claramente separada de la de Jesús, pues la de Jesús es la única a la que se aplica la idea de avrch,. Sin embargo, en la obra de Marcos, el “comienzo del evangelio” coincide con la predicación del Bautista (Mc 1,1).

4. Modelos veterotestamentarios de la biografía de Jesús: el profeta perseguido

Es preciso preguntarse qué relación existe entre los diversos comienzos (avrcai,): el del Nuevo Testamento, el del evangelio y el de la “biografía” de Jesús incorporada a los evangelios. Aunque con diferentes apreciaciones, hoy en general se reconoce que los evangelios transmiten una “biografía” de Jesús comparable a las “vidas” conocidas por la literatura helenística^[32]. Los relatos de la pasión, en particular, están en la línea de los relatos judíos de martirios, de las actas helenísticas de los mártires, de los martirios de filósofos y de los Exitus illustrium virorum^[33]. Por otra parte, no se puede olvidar el decisivo influjo de las grandes figuras veterotestamentarias en la conformación de la figura de Jesús. Las tradiciones del Éxodo transmiten una Vita Mosis (Blum)^[34]. Igualmente, el libro de Jeremías desarrolla una vida del profeta, combinando prosa y poesía. Existe, además, un género de vidas de los profetas^[35]. Las “biografías” de la tradición bíblica comienzan con la llamada del profeta o de un personaje carismático como Moisés o Gedeón, y con el correspondiente relato de vocación^[36]. El episodio del bautismo cumple esta función en la biografía de Jesús, señalando así, junto con la encarnación y la pasión, uno de los tres comienzos más señalados de los evangelios.

Sin embargo, el relato de vocación de Moisés no forma parte del propio relato biográfico, sino que constituye un elemento introducido posteriormente en el mismo, aunque no por ello deje de tener antecedentes en una antigua tradición^[37]. A lo señalado por Blum, Albertz, Carr y otros a este respecto, queremos precisar aquí que la narración básica de la Vita Mosis reproduce el esquema literario de un “relato de huida”, compuesto de los siguientes elementos: 1. X buscaba matar a Y (tymhl Xqbyw); 2. Y temió... (aryw); 3. huyó de... / a (l / ynpm xrbyw); 4. Se asentó en el país de... / allí (sX / #rab bXyw / yhyw)); 5. hasta la muerte de X (twm d[]; cuando Y se enteró de que X había muerto (tm yk [mXk); 6. fue / regresó a... (bXyw / abyw) y se asentó en... (b bXyw).

Esta estructura literaria se encuentra en su integridad sólo en los relatos de Moisés y de Jeroboán (1 Re 11,41 y en la versión alternativa reproducida en

LXX 12,24d-f). El relato de la huida de Urías, en Jer 26,21-22, presenta modificaciones al esquema impuestas por el contexto. Algunas narraciones mencionan únicamente la huida, en algunos casos por no haber ocurrido todavía el regreso. La estructura básica de estos relatos se encuentra en la inscripción sobre la huida de Idrimi (siglo XIV a.C.): “Hubo una revuelta en la ciudad de Alepo, mi herencia, por lo que emprendí la huida hacia los hombres de la ciudad de Emar, parientes de mi madre, y residí en la ciudad de Emar”^[38]. Este modelo se repite en varias narraciones bíblicas: Jue 9,21; 11,3; 1 Sam 19,2; 1 Sam 23,14-15; 27,45; 2 Sam 4,1-3; 13,37-38 y, lo que es significativo, en el relato de la infancia de Jesús, según Mt 2,13-15a.19-21^[39].

Los elementos de este esquema se encuentran en el relato de Moisés dispersos por los capítulos 2 y 4: “...Moisés tuvo miedo (2,14)... Cuando el faraón se enteró, trató de matar a Moisés, pero éste huyó de la presencia de faraón y se estableció en el país de Madián (2,15)... el rey de Egipto murió... (2,23)... ‘han muerto todos los hombres que buscaban tu vida’. Moisés, pues, regresó al país de Egipto” (4,19-20). Un elemento a señalar es el particular arranque de narraciones, que, tanto en el caso de Moisés como en el de Jeroboán, coinciden en partir de una situación de opresión debida a los trabajos forzosos impuestos por el faraón o por Salomón (Éx 1,11 y 1 Re 11,27-28). Las biografías de estos dos líderes proceden del reino del Norte, donde existía una fuerte oposición a los trabajos forzosos^[40]. Los elementos que integran el esquema narrativo de persecución-huida-retorno aparecen dispersos en la biografía de Moisés a causa de la inserción del relato de su vocación, que pasa a ser un elemento esencial.

Lo que se quiere apuntar aquí es que, a fin de cuentas, la biografía de Moisés cuenta con tres inicios: el primero forma parte del esquema de persecución: “Sucedió por aquellos días que, siendo ya mayor Moisés, fue a donde sus hermanos y observó su servidumbre. Vio también a un egipcio que golpeaba a un hebreo de entre sus hermanos... y mató al egipcio... Moisés temió... y huyó...” (Éx 2,11-23*); el segundo corresponde al relato de vocación en Madián (Éx 3), y el tercero, a la narración sobre el nacimiento y la juventud de Moisés en la corte del faraón (2,1-10). Igualmente, la vida de Jesús, como también los evangelios y el propio Nuevo Testamento, conocen tres inicios similares: el nacimiento o Encarnación, la vocación en el

bautismo, y la historia de la pasión, que arranca, en realidad, de una persecución constante, iniciada ya desde el encuentro de Jesús con el Bautista. Con frecuencia, los evangelios anticipan o retroceden en su relato, en alusión a acontecimientos futuros o pasados. Así, la huida a Egipto conforma una historia estructurada conforme al modelo veterotestamentario antes aludido: anticipa en su infancia la persecución que desemboca en la pasión que habrá de sufrir.

Elías era también un perseguido. El esquema del relato de huida no aparece tan a las claras como en los casos anteriores a causa de su necesaria adaptación al contexto, pero contiene los elementos esenciales del esquema narrativo: cuando Jezabel jura matar al profeta, éste “temió (LXX; TM “vio”) y se aprestó y partió, mirando por su vida...”. Marcos y Mateo relacionan la persecución que sufre Jesús con la que padeció Elías (Mc 9,13 / Mt 17,12). Moisés y Elías, profetas perseguidos, acompañan a Jesús en la transfiguración, momento que señala un nuevo inicio en el evangelio, que anticipa el de la persecución y pasión de Jesús: “desde entonces Jesús comenzó (VApo. to,te h;rxato) a declarar a sus discípulos que él tenía que ir a Jerusalén y sufrir...” (Mt 16,21)^[41]. La transfiguración señala el cambio que va de la exitosa misión en Galilea a un período de vida semiclandestina hasta el desenlace final en Jerusalén^[42]. A partir de entonces el seguimiento de Jesús implicará un compromiso hasta la muerte, el martirio simbolizado por el cáliz: “¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?” Los hijos de Zebedeo responden: “Podemos”, cuando su verdadero y primer deseo, expresado por la madre, era tener asiento al lado de Jesús en el Reino (Mt 20,22; Mc 10,38).

La figura de Jesús tiene poco o nada de mesías-rey. El episodio de la entrada triunfal es el único que responde a este modelo de mesías-restaurador de Israel. Jesús se aproxima más bien a la figura de mesías-profeta y de maestro escatológico, de conformidad con la tradición del “profeta como Moisés” (Dt 18,18), del profeta escatológico que enseñará la justicia al final de los días (CD 6,11) o del personaje aludido en Os 10,12, “hasta que venga y enseñe la justicia”, que en la tradición judía no es otro que Elías. La figura de Jesús de Nazaret muerto en cruz se aleja de la del mesías político-davídico en la medida en la que se acerca más a la del Siervo sufriente –conocida por los oráculos del segundo Isaías–, así como a la del mesías-profeta de los

últimos tiempos o a la del mesías-maestro de justicia, conocida por los textos de Qumrán como el llamado Apocalipsis mesiánico (4Q521)^[43]. Se ha dicho que esta consideración de Jesús como profeta no permite explicar por qué era tenido por hijo de David y, sobre todo, por qué tenía que ser condenado a muerte. Sin embargo, Moisés y Elías son modelos de profeta perseguido y de profeta escatológico al mismo tiempo. La persecución podía alcanzar tanto al sospechoso de erigirse en mesías-rey como al que podía ser visto como profeta escatológico en la línea de Moisés y Elías.

Toda biografía de Jesús debería prestar más atención al Jesús “perseguido”, en conformidad con la tradición veterotestamentaria de los justos y sabios perseguidos (Gn 37.39-41; Ester; Daniel 3 y 6; Susana; 2 Mac 7; Sab 2,3-5; Segundo Isaías)^[44]. Porque es un hecho cierto que, a lo largo de su actividad, Jesús hubo de ocultarse o de huir en varias ocasiones. Llama la atención que la edición crítica The Greek New Testament, al igual que las traducciones modernas en general, prefieran en Jn 6,15 la lectura *avnecw,rhsen*, “se retiró”, a *feu,gei*, “huyó”. Según Brown, “seguramente se debe al deseo de suavizar la idea, un tanto ingrata, de que Jesús huyó, aunque esta lectura está atestiguada por el Sinaítico, el latín y los Padres latinos”^[45]. Jesús huye porque “iban a llevárselo” (*a`rpa,zein auvto,n*), expresión que implica violencia. Una situación semejante se produce en Jn 11,54: “Por eso Jesús ya no andaba en público entre los judíos; se retiró (*avph/lqen evkei/qen*) a una ciudad llamada Efraín, en la región cercana al desierto”. Las poblaciones próximas al desierto, como Efraín, Betania y otras en las que Jesús se movía, eran entonces, como hasta época reciente, lugares de refugio que permitían una fácil huida al desierto. Resulta sugerente pensar que Jesús podía haber huido fácilmente desde Getsemaní al desierto con sólo subir hasta lo alto del Monte de los Olivos y comenzar luego el descenso hacia el desierto, en vez de permanecer varias horas en vela en un lugar demasiado conocido donde era fácil prenderlo. Jesús conocía sin duda la historia del rey David, quien, ante la revuelta de Absalón, huye de Jerusalén deteniéndose también en el Cedrón; allí despide a quienes habían de quedarse en la ciudad, ascendiendo luego hasta la cumbre “camino del desierto”. Jesús pudo haber huido, pero no lo hizo.

La biografía de Jesús arranca como un relato de persecución y martirio del Profeta escatológico en lucha con Satán o, conforme a la parábola de los

viñadores homicidas (Mc 12,1-12), del Hijo asesinado al igual que lo fueron los profetas que le precedieron. A este inicio se antepusieron otros sucesivos. Cuando las tradiciones sobre las enseñanzas o logia de Jesús (fuente Q) quedaron integradas en el género evangélico, la biografía de Jesús tomó inicio a partir del comienzo de su predicación: “Desde entonces Jesús comenzó (εἰς αὐτόν) a predicar y decir...” (Mt 4,17). El evangelio de Juan comienza con el “inicio de los signos” o prodigios (ἀρχὴ τῶν σημείων), al tiempo que aglutina en sus primeros capítulos los acontecimientos que conducen a la condena y muerte de Jesús, como la expulsión de los mercaderes del templo (Jn 2,13-22), junto a referencias a su muerte (“no ha llegado mi hora”: Jn 2,4) y símbolos alusivos como el del Cordero, a la vez Siervo doliente y víctima pascual (Jn 1,29.35)^[46]. El inicio de la biografía de Jesús, como también el del evangelio, se anticipa luego al bautismo, a continuación en los evangelios de Mateo y Lucas a su nacimiento, y, finalmente, en el de Juan, a su preexistencia como el Logos eterno. En cada uno de estos inicios la figura de Jesús va cobrando nuevas dimensiones que dan sentido a los acontecimientos de su vida y de su muerte en cruz.

Los “fundadores” –término considerado hoy inapropiado– de las tres religiones del Libro son perseguidos que debieron emprender una huida o hégira. Moisés y Mahoma se convierten de perseguidos y fugitivos en guerreros y en dirigentes al frente de un estado-nación de creyentes. En el caso de Jesús, la huida no pasa de un estado de semiclandestinidad, que no le impide sentarse a enseñar todos los días en el templo sin que lo prendan, como recuerda el mismo Jesús cuando lo prenden, diciendo que todo eso sucede para que se cumplan “las Escrituras de los profetas” (Mt 26,56). No deja de ser sorprendente que a la referencia habitual a “las Escrituras” se añada “de los profetas”, lo que puede señalar el carácter profético de todas las Escrituras, pero que constituye seguramente una alusión específica a sólo los libros de los profetas que contienen relatos y anuncios de persecución aquí recordados

En los orígenes de las tres religiones se verifica una tensión entre la persecución inicial y un triunfo posterior más o menos brillante. Esta tensión acompaña a las tres religiones a lo largo de su historia. Parecer haberse agudizado en los momentos actuales, en los que las tres –en particular el chiísmo, como también el islam más radical– se sienten tentadas por el

victimismo martirial, al tiempo que tienen que plantearse de nuevo su ubicación y su reconocimiento jurídico y social en las sociedades desarrolladas.

Por lo que se refiere al cristianismo, los evangelios muestran que, si bien la historia de Jesús es la de una persecución y muerte anunciadas, su historia tiene además otros inicios de los que toma sentido: el comienzo de su predicación, su bautismo en el Espíritu y su epifanía en los evangelios de la infancia, hasta el primer inicio del Logos eterno en Juan. Este retroceso a un comienzo cada vez más “original” responde a un principio de anterioridad del bien sobre el mal, como también de triunfo final del bien sobre el mal. En las concepciones y en la dinámica de la Biblia –del “cuanto más” de Pablo–, por mucho que el pecado original –o el mal radical de Kant– esté enraizado en el hombre, más profundas son las raíces del bien insembrado por Dios en el mismo hombre. Por muy profunda que sea la kenosis del Hijo de Dios, mayor será su elevación.

La huida –la hégira– de Jesús no es sólo un dato constante en su vida, sino el punto de partida de una biografía que desemboca en pasión y muerte, como en las “vidas” de los profetas mártires^[47]. La itinerancia del Jesús carismático era obligada en no pequeña medida^[48]. El carácter itinerante del profeta Jesús debería cotejarse no sólo, o no tanto, con el de los cínicos helénicos^[49], sino con el de los profetas de la tradición árabe preislámica, cuya misión consistía en transmitir a sus oyentes un mensaje moral de parte de Dios, y, en última instancia, con el de algunas formas de profetismo del antiguo Oriente. En esta tradición se inscribía Mahoma en un principio, antes de que su figura se impregnara de caracteres de la tradición bíblica como un Jesús triunfante^[50]. Al igual que la plasmación de la biografía de Jesús determina el comienzo y desarrollo del Nuevo en relación con el Antiguo Testamento y en medio de controversias con judíos y entre cristianos, la biografía de Mahoma queda fijada tras un proceso de absorción de tradiciones bíblicas durante el cual surgen igualmente diversas sectas^[51].

Los primeros cristianos, a imitación de su maestro, profeta y mártir, se sentían impelidos a seguir un camino que, a través o a pesar de la persecución y de un posible martirio, conducía al Reino escatológico anticipado por la propia venida de Jesús el Cristo, anunciado por los profetas no sólo a través

de sus oráculos, sino también de sus historias de persecución y martirio. A imitación de su maestro y protomártir, el cristianismo desarrolló la figura del filósofo-mártir, que muchos de los primeros Padres de la Iglesia hicieron realidad con la muerte en el patíbulo, como Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna. El judaísmo clásico se reconocía también en la figura del más grande de los rabinos judíos, Rabí Aquiba, martirizado en la persecución de Adriano. En la Grecia clásica, Sócrates enseñó con su muerte que el martirio del filósofo es el mejor testimonio de verdad frente al poder.

Los cristianos donatistas del norte de África, permanentemente enfrentados al Imperio, exigían a los demás cristianos la plena disposición al martirio, tachándolos de tibios en la confesión y en la práctica de su fe. Los gnósticos valentinianos de Cartago habían propagado, por el contrario, la idea de que la muerte de los mártires era un sinsentido, pues el espíritu no se manifiesta en este mundo de mentira, sino en el reino de la luz que sólo los gnósticos pneumáticos alcanzan^[52]. En cambio, para cristianos como Tertuliano, antiguo jurista romano, la verdadera fe busca salir a la plaza pública y exponerse, si es preciso, al martirio. Tertuliano, en el *De Baptismo* (XVI, CSEL 20.214), como también Orígenes en su *Exhortación al martirio* (28), retoman el pasaje citado anteriormente de Mc 10,38 / Mt 20,22, y la disposición a beber el cáliz del martirio como discípulos de Jesús^[53]. Sin embargo, Tertuliano, deseoso de evitar las persecuciones y el martirio, proponía que los cristianos constituyeran comunidades conforme a la figura jurídica de los *collegia tenuiorum* –asociaciones de individuos sin derechos de ciudadanía–. De este modo, los cristianos asociados en un *collegium* quedaban bajo la protección jurídica de un *senatus consultum*. En estos *collegia* se reunían una vez al mes y aportaban a la comunidad una contribución para asegurar el enterramiento de los miembros difuntos, al modo de las cofradías medievales. Las comunidades cristianas de los siglos II y III, anteriores a la época constantiniana, asumieron de esta forma personalidad jurídica pública. En su *Apologeticum*, Tertuliano defendía a los cristianos perseguidos por constituir “asociaciones ilegales” (*factio illicita*), argumentando que el cristianismo debía ser reconocido como religio licita, pues sus asociaciones asumían la protección social de sus miembros y rechazaban realizar sus actividades en secreto.

Las corrientes mayoritarias del judaísmo y del cristianismo, a pesar de las

tendencias zelotas, apocalípticas y gnósticas que anidaban en su seno, optaron por colaborar con las autoridades imperiales y por obtener un lugar en el ordenamiento jurídico del Imperio. Los primeros cristianos procedentes del judaísmo se sentían protegidos por el estatuto de religio licita reconocido al judaísmo. Los de las siguientes generaciones, desvinculados de sus raíces judías, hubieron de buscar un nuevo reconocimiento jurídico, como era el de los collegia tenuiorum.

Tertuliano y muchos otros Padres querían marcar así la diferencia respecto a otros grupos cristianos, como los gnósticos, que no pretendían obtener estatuto oficial alguno^[54]. La Iglesia debía constituirse como una comunidad solidaria, en particular hacia los miembros carentes de medios. Juliano “el Apóstata”, en carta a una autoridad eclesiástica del Asia Menor, atribuía el éxito de los cristianos justamente a su sencillo modo de vida, a su preocupación por los extranjeros y a la atención que prestaban a los moribundos asegurándoles un enterramiento digno. El emperador pretendía renovar el sistema antiguo, cuyo fracaso se debía en gran medida a no haber creado instituciones capaces de proteger a los pobres y débiles de la sociedad. Tertuliano quería asegurar una presencia pública, aunque no oficial, de las comunidades cristianas. Criticaba por ello en Scorpiace a los gnósticos, que no se preocupaban de crear comunidades, sino que se alimentaban de las ya existentes en las iglesias, a cuyos miembros trataban de atraer a sus ideas, criticando las estructuras eclesiásticas, la ascética y la teología de la cruz y del martirio de la Gran Iglesia.

Por otra parte, Moisés y Elías, los profetas perseguidos que prefiguran a Jesús el Cristo, son los mismos que representan la Ley y los Profetas, prefiguraciones escriturarias del Nuevo Testamento. El evangelio, el Nuevo Testamento y su constitución canónica prosiguen el curso de la biografía del Maestro perseguido por sus enseñanzas y sus acciones proféticas. Los libros sagrados, Antiguo y Nuevo Testamento, tienen también su historia de pasión. Los textos bíblicos, los proféticos en particular, nacieron en épocas de dominio extranjero y de opresión por parte de los imperios asirio, babilónico y persa^[55]. Las etapas decisivas de la historia de la formación de la Biblia y de la toma de conciencia de su autoridad escrituraria están marcadas por episodios de persecución, en los que se repiten escenas de destrucción y quema de los libros sagrados. Esdras, los Macabeos y los rabinos de Yamnia

recomponen las colecciones de libros sagrados, destruidos o perdidos durante los tiempos de persecución. Los textos neotestamentarios se escriben también en situaciones de fuertes tensiones con sectores judíos y de persecución por parte de algunas autoridades romanas, como reflejan las acusaciones oscilantes hacia unos y otros en los relatos evangélicos de la pasión^[56]. Las persecuciones contribuyeron al proceso de canonización de los escritos neotestamentarios por el simple hecho de ser quemados o destruidos, lo que suponía una cuidadosa identificación previa para no confundirlos con otros libros, apócrifos u otros, que no tenían el sello canónico y que los cristianos podían tratar de hacer pasar como canónicos con el fin de salvar los que realmente lo eran.

Con ello volvemos a la cuestión inicial en torno al canon del Nuevo Testamento. Hemos rastreado los primeros indicios de toma de conciencia de la “autoridad escrituraria”, precanónica, de los escritos evangélicos. La biografía de Jesús contenida en ellos, los propios evangelios y el Nuevo Testamento están redactados con la creciente convicción de que constituyen textos con una autoridad que se basa en principio en la tradición oral procedente del Maestro, pero que desde el momento de su puesta por escrito adquiere el carácter de autoridad escrituraria. Esta convicción se manifiesta en las inscripciones, los prólogos, las genealogías, las citas bíblicas o las correspondencias tipológicas que se acumulan en los diversos comienzos o avrcái, de la biografía de Jesús y de los evangelios. En la conformación de la figura y de la biografía de Jesús, más allá de los paralelos con las “vidas” conocidas por la literatura helenística, son determinantes los modelos tipológicos bíblicos; en concreto, las “vidas” de Moisés, de Elías y de los demás profetas que, según la tradición judía, habían sufrido todos persecución.

Los gnósticos no pretendían que sus escritos tuvieran reconocimiento canónico, al igual que no deseaban fundar comunidades oficialmente reconocidas. Preferían mantenerse y mantener sus escritos en los círculos más o menos secretos o discretos en los que se movían. No precisaban ampliar ni reducir la extensión del canon de la Gran Iglesia para interpretar según sus propios principios los propios textos canónicos, seleccionando unas secciones o temas y rechazando otros. Para Marción, Jesús no nació hombre, sino que llegó como persona adulta, de esencia celeste, impasible y no mortal, aunque

–paradoja del marcionismo y de algunos gnosticismos– capaz de padecer y de morir^[57]. Por otra parte, la propuesta de Harnack –en la estela de Marción– de prescindir del Antiguo Testamento llevaba aparejada la idea de reducir el evangelio a la vida adulta de Jesús como maestro de una doctrina ética –paideia o Bildung– más cercana a la de la teología liberal alemana del siglo XIX que a la de los propios evangelios. Comportaba también una fundamentación del canon, al margen de las Escrituras veterotestamentarias, sobre la propia autoridad de aquella doctrina, en la que lo importante no es Jesús o el Hijo, sino la paternidad de Dios, la hermandad de todos los humanos y el valor infinito del alma humana. El rechazo marcionita al Antiguo Testamento, como el de ciertas corrientes gnósticas y otras en la actualidad, no deja percibir las líneas de continuidad –como también de discontinuidad– entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y, dentro de éste, entre el Jesús crucificado y el Cristo encarnado y resucitado.

La perspectiva última de lo hasta ahora expuesto apunta a la necesidad de relacionar los diversos inicios de la tradición evangélica –el del relato de la persecución y muerte de Jesús, el de su predicación, el de su bautismo, el de su nacimiento y el de su preexistencia como Logos eterno– con la historia de la formación e interpretación del Nuevo Testamento como “Escritura” equiparada a las “Escrituras” contenidas en el Antiguo Testamento, hasta la constitución de un nuevo canon que une los dos Testamentos y que, como todo canon, representa un esfuerzo integrador de todos los elementos que componen una religión y sus libros sagrados. De los primeros relatos de persecución y de la primera enseñanza a través de los logia y las parábolas del Profeta escatológico, Maestro que enseña la justicia y padece por su causa, se llega en la primera patrística al Cristo filósofo-mártir: dos figuras que todos los docetismos y gnosticismos, antiguos y modernos, pretenden disociar. La tradición islámica, que incorpora elementos gnósticos judíos y cristianos, relaciona la autoridad de Jesús con su poder taumatúrgico –reconocido en la tradición judía talmúdica–, al igual que la de Moisés con su poder mágico, pero cercena de la tradición cristiana todo lo relativo a la muerte salvadora de un Cristo que por principio no puede morir en una cruz si no es en apariencia docética.

El proceso de formación del Nuevo Testamento y de su canon no hizo más que desarrollar conjuntamente aquellos inicios evangélicos y las

respectivas figuras de Jesús el Cristo, ya prefiguradas en el Antiguo Testamento: la del Jesús perseguido, que lucha, como Moisés y Elías, con poderes taumátúrgicos contra el poder del Fuerte, junto con los demás inicios y figuras que muy pronto se fueron explicitando en la tradición evangélica: los del Jesús que, como los mismos Moisés y Elías, es el Profeta escatológico y el Maestro que enseña la Ley en las sinagogas o en las orillas del mar de Galilea, es el Hijo querido bautizado por Juan vestido a la manera de Elías y es el Hijo de Dios hecho hombre en la epifanía y la kenosis de su nacimiento entre los humanos.

Este artículo ha pretendido sugerir algunas líneas de estudio cuyo desarrollo exigiría un trabajo más amplio. Ha sido sobre todo la ocasión de expresar a Rafael Aguirre Monasterio mi amistad envuelta en el recuerdo de los tiempos compartidos en la Casa de Santiago de Jerusalén y de nuestra posterior colaboración en la Asociación Bíblica Española.

¹ El testimonio es de Ireneo de Lyon: *Jesum autem ab eo Patre qui est super mundi fabricatorum Deum, venientem in Judaeam temporibus Pontii Pilati praesidis, qui fuit procurator Tiberii Caesaris*. Ireneo, *Adversus haereses* I, 27,2, citado por Orbe, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Editrice Pontificia, Roma – Sígueme, Salamanca 1988, p. 506, nota 10. Cf. Schwager, R., “Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten. Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus”, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 101 (1979) 289-313, p. 309, sobre la oposición que Marción y Harnack establecen entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; Vogt, H. J., “Die Geltung des Alten Testaments bei Irenäus von Lyon”, *Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 17-28. Sobre la relación entre Is 61 y Lc 4, cf. Sanders, James A., “From Isaiah 61 to Luke 4”, en Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism, and Other Graeco-Roman Cults*, Brill, Leiden 1975, pp. 75-106; íd., “Isaiah in Luke”, *Interpretation* 36 (1982) 144-55.

² Según Ireneo, el Nuevo Testamento da comienzo a partir de la Encarnación, aunque stricto sensu comienza a partir de la muerte del testador, es decir, de la muerte y resurrección de Cristo: *Propter hoc autem et Christus mortuus est, uti Testamentum Evangelii apertum et universo mundo lectum primum quidem liberos faceret servos suos, post deinde heredes eos constitueret eorum quae essent ejus*. Ireneo, *Adversus haereses* V, 8, 4,82ss, citado por Orbe, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, o. c., p. 506.

³ Harnack, A.v. *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Hinrichs, Leipzig 1924, p. 217.

⁴ Baker, D. L., *A study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testaments*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois 1976.

5 Rendtorff, R., *Canon and Theology. A Story and A Programme*, Filadelfia 1990.

6 Zahn, Th., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 vols., Deichert, Erlangen 1888-1892; *id.*, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, A. Deichert, Leipzig 1904.

7 Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Canon*, Fortress, Filadelfia 1972. Sobre ello, cf. Gamble, H. Y., "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis", en Lee Martin McDonald – James A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody Ma. 2002, pp. 267-294 (268). Sobre la importancia de la comunidad gnóstica en la formación del canon, cf. Perkins, PHEME, "Gnosticism and the Christian Bible", en *The Canon Debate*, 2002, pp. 355-372.

8 Treballe, J., "Canon of the Old Testament", en *New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, en prensa; Chapman, S. B., *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation*, *Forschungen zum Alten Testament* 27, Mohr, Tubinga 2000.

9 Las fuentes citadas como testimonio de ello suelen ser Ben Sira, 2 Macabeos 2,2-3.13, Lucas 24,32.44-45, Regla de la Comunidad 1,2-3 y 8,15-16, Documento de Damasco (4Q266-273) 7,15-16, Rollo de los salmos (11Q5) y Carta haláquica (C 9-11), cf. Schiffmann, L. H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, The Jewish Publication Society, Filadelfia-Jerusalén 1994, pp. 161-180. Igualmente, desde otras perspectivas, Beckwith, R., *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, Eerdmans, Grand Rapids 1985; cf. la reseña de Sundberg, A. C. Jr., "Reexamining the Formation of the Old Testament Canon", *Interpretation* 42 (1988) 78-82.

10 Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Eerdmans-Brill, Grand Rapids-Leiden 1999, p. 59; *id.*, "The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT", *CBQ* 65 (2003) 202-214; Flint, P. W., "Scriptures in the Dead Sea Scrolls: The Evidence From Qumran", en Sh. M Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman y W. Fields (eds), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in honor of Emanuel Tov*, *VTSup* 94, Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 269-304; Evans, C. A., "The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus", en P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi 2001, pp. 67-79.

11 Ulrich, E., "The Notion and Definition of Canon", *The Canon Debate*, 2002, 21-35. En el Annual Meeting de la Society of Biblical Literature del año 2006 (17-21 de noviembre) se anunciaba una nueva sección titulada *Rethinking the Concept and Categories of "Bible" in Antiquity*, cuyo programa incluía la intervención de E. Ulrich: "Terminology for the Developing Scriptures in the Second Temple Period".

12 Tomson, P. J., "The New Testament Canon as the Embodiement of Evolving Christian Attitudes towards The Jews", *Canonization and Decanonization*, 198, pp. 107-132.

13 Metzger, B. M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford 1987; Farmer, W. R. – Farkasfakvy, D. M., *The Formation of the New Testament Canon. An Ecumenical Approach*, Nueva York-Ramsey-Toronto 1983.

14 Skeat, T. C., “The Origin of the Christian Codex”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102 (1994) 263-268.

15 Skeat, T. C., “Irenaeus and the Four-Gospel Canon”, *NT* 34 (1992) 194-99; *íd.*, “The Oldest Manuscript of the Four Gospels”, *NTSt* 43 (1997) 1-34.

16 Stanton, G., “The Fourfold Gospel”, *NT* 43 (1977) 317-346.

17 Heckel, Th., *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, WUNT 120, Mohr, Tubinga 1999.

18 Hengel, M., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, Trinity, Harrisburg, Pa, 2000.

19 Parker, D. C., *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 188. No deja de suponer una cierta ironía el hecho de que un siglo de crítica textual intentando reemplazar la obra de Wescott-Hort haya producido una tradición como la que predomina en la edición de Nestle-Aland, cuyo texto se asemeja aun puñado de antiguos manuscritos y que se proclama como el “original” reconstruido del texto del Nuevo Testamento.

20 Trobisch, D., *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, NOTOA 31, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1996; *íd.*, *Die Entstehung des Paulusbriefsammlung: Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik*, Trinity, Harrisburg, Pa 2000.

21 Theissen, G., *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 317

22 Ferguson, E., “Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon: A Survey of Some Recent Studies”, *The Canon Debate* (2002) 295-320.

23 Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1995.

[24](#) Smith, Moody, “When Did the Gospels Become Scripture?”, JBL 119 (2000) 3-20.

[25](#) Bauckham, R., “For Whom Were Gospels Written”, en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, pp. 9-48.

[26](#) Ellis, E. E., “Old Testament Quotation in the New: A Brief History of the Research”, en *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the light of Modern Research*, Mohr, Tubinga 1991, pp. 53-76; Prabhu, G. M. S., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: an Enquiry into the Tradition History of Mt. 1-2*, Analecta 63, Biblical Institute Press, Roma 1976.

[27](#) “The evidence suggests that Jesus was not wedded to a particular text, but appealed to words, phrases, and sometimes whole passages –whatever their textual origin– in an ad hoc, experiential fashion”: Evans, C. A., “The Scriptures of Jesus and His Earliest Followers”, *The Canon Debate*, 2002, 185-195 (195).

[28](#) Referencias tomadas del artículo de Udo Rüterswörden y Georg Warmuth, quienes hacen un estudio exhaustivo de la tradición manuscrita, en “Ist tyXarb mit Artikel zu vokalisieren?”, en W. Zwickel (ed.) *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger*, OBO 123, Universität Verlag -Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo-Gotinga 1993, pp. 167-175. Cf., también, Díez Macho, A., *Targum y Nuevo Testamento*, Mélanges Eugène Tisserant, vol. I, Studi e Testi 231, Ciudad del Vaticano 1964, pp. 153-185: “...existiendo en la haggadá judaica la especulación de que el mundo fue creado en Bet (la primera palabra del Génesis empieza por la letra B) y no en Alef (que es la primera letra del alfabeto), porque Dios creó en Ben (= in Filio)...”.

[29](#) Cf. el desarrollo de este tema, avrch, como título del hijo, en Daniélou, J., *Théologie du Judéo-Christianisme, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. 1, Desclée, Tournai 1958, pp. 219-224.

[30](#) Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Beiträge zur historischen Theologie, 17, Mohr, Tubinga 1962. Cf. Guijarro Oporto, Santiago, *Jesús y el comienzo de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 1996, cap. 10: “El comienzo de la misión de Jesús en el evangelio de Lucas”.

[31](#) Samain, É., “La notion de VARCH dans l’œuvre lucanienne”, *L’Evangile de Luc. Méorial L. Cerfaux, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum*, Peeters, Lovaina 1973, pp. 209-238.

[32](#) Aune, D. E., *The New Testament in Its Literary Environment*, Westminster, Filadelfia 1987, pp. 17-76; *id.*, *Greco-Roman Literature and The New Testament: Selected Forms and Genres*, Scholars Press,

Atlanta, Ga 1988, pp. 107-126; Burridge, R. A., *What Are the Gospels: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, SNTS Monograph Series 70, Cambridge University Press, Cambridge 1992; Bryan, Ch., *A Preface to Mark Notes on the Gospel in its Literary and Cultural Settings*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford 1993; Schmidt, Karl L., *The Place of the Gospels in the General History of Literature*, Introducción de John Riches, University of South Carolina Press, 2002.

[33](#) Dormeyer, D., *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener*, Stuttgarter Biblische Beiträge, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 22002, p. 286.

[34](#) “Restos de una narración sobre Moisés: Éx 1,9-12.15–2,23aa; 4,19-20a.24-26(?)”: Albertz, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. I. De los comienzos hasta el final de la monarquía, Trotta, Madrid 1999, p. 88; Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuchs*, BZAW 189, De Gruyter, Berlín 1990, pp. 208-218; Van Seters, J., *The Life of Moses. The Jahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kok Pharos, Kampen 1994.

[35](#) Torrey, C., *The Lives of the Prophets: Greek text and Translation*, Society of Biblical Literature and Exegesis, Filadelfia 1946.

[36](#) Del Olmo Lete, G., *La vocación del líder en el Antiguo Testamento. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Bibliotheca Salmanticensis 3, Universidad Pontificia, Salamanca 1973.

[37](#) “Éx 3,1–4,18* constituye una clara interpolación entre 2,23aa y 4,19.20a”: Albertz, *Historia de la religión de Israel...*, o. c., p. 87, n. 5; Blum, E., *Studien*, o. c., pp. 20-22.

[38](#) Smith, S., *The Statue of Idri-mi*, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara 1, Londres 1949, p. 14s.

[39](#) Trebolle Barrera, J., “El relato de la huida y regreso de Egipto (Mt 2,13-15^a.19-21). Estructura y composición literaria”, en A. de la Fuente Adánez y D. Muñoz León (eds.), *Christus natus. Al Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias en su LXXV aniversario*, Estudios Bíblicos 50, Madrid 1992, pp. 251-260.

[40](#) Carr, D. M., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996, p. 276.

[41](#) Downing, J., “Jesus and Martyrdom”, *JTSt* NS 14 (1963) 279-293.

[42](#) Como puso ya de relieve Klausner, J., *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, trad.

inglesa de H. Danby, MacMillan, Nueva York 1929, pp. 299-306.

[43](#) Collins, J. J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Double Day, Nueva York 1995.

[44](#) Nickelsburg, G. W. E., "The Genre and Function of the Markan Passion Narrative", *HTR* 73 (1980) 154-184.

[45](#) Brown, R. E., *El evangelio según Juan, I-XII*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, p. 449.

[46](#) Brown, R. E., *El evangelio según Juan, I-XII*, pp. 234-255, 283-301, 304-319, *passim*. A este respecto, es preciso recordar las opiniones que propugnan una datación temprana del evangelio de Juan o de sus primeros estratos redaccionales; cf. Charlesworth, J. H., "The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John", en P. Hofricten (ed.), *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums*, Symposium in Salzburg am 10. März 2000, Olms Verlag, Hildesheim 2002, pp. 73-114; Berger, Klaus, "Neue Argumente für die Frühdatierung des Johannesevangeliums", en P. Hofricten (ed.), *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums*, Symposium in Salzburg am 10. März 2000, Olms Verlag, Hildesheim, 2002, pp. 59-72.

[47](#) Baltzer, K., *Die Biographie der Propheten*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1975.

[48](#) Sobre el carácter itinerante de Jesús y sobre los misioneros de Jesús en comparación con los cínicos, cf. Crossan, J. D., *Jesús. Biografía revolucionaria*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996, pp. 112-141.

[49](#) Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, pp. 23-52.

[50](#) "Hud and ..sa-lih., the qur'anically attested Arab prophets, should probably be counted in this class, as well as Musaylima and other ridda prophets"; "His (Muh.ammad's) character had to absorb the features of a Jewish/Christian prophet who had been denied by his people, but also the features of a ruler and a conqueror, the role model of the caliphs": Hämeen-Anttila, J., "Arabian Prophecy", en M. Nissinen (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000, pp. 115-146, páginas 145 y 118, respectivamente.

[51](#) "During the seventh and eight centuries, the new religion emerged little by little as Islam by absorbing Jewish, Christian, gnostic, and perhaps other influences; different sects were born during the process. The biography of the prophet Mu_ammad was fixed at about the same time, at the end of the

eight century. It was written to fit him into the paradigm of Near Eastern prophets and holy men but also to support the leading role the caliph had taken in the late seventh century” : Hämeen-Anttila, J., “Arabian Prophecy”, o. c., p. 118.

[52](#) Koschorke, K., Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Brill, Leiden 1978, pp. 220-228.

[53](#) Frend, W. H. C., The Rise of Christianity, Fortress Press, Filadelfia 1985, p. 82.

[54](#) Kippenberg, H. G. – Stuckrad, K. von, Einführung in die Religionswissenschaft, C. H. Beck, München 2003, pp. 113-114, 151-154.

[55](#) Aberbach, David, Imperialism and Biblical Prophecy 750-500 BCE, Routledge, Londres-Nueva York 1993.

[56](#) Setzer, C., Jewish Responses to Early Christians. History and Polemics, 30-150 C.E., Fortress Press, Mineápolis 1994.

[57](#) Orbe, A., Introducción a la teología de los siglos II y II, o. c., p. 725.

La Biblia y la dignidad de los indios del Nuevo Mundo. O cuando la teología ilumina la política de una época

Juan Luis de León Azcárate

Profesor de Sagrada Escritura

Universidad de Deusto (Bilbao)

Aun en pleno siglo XXI sería sorprendente ver al presidente de los Estados Unidos o al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas convocar una junta de juristas y teólogos con el fin de dictaminar la licitud o no de una posible invasión militar por razones supuestamente humanitarias. Tampoco a lo largo de la historia ningún imperio lo hizo para plantearse la licitud de sus conquistas..., salvo uno y una única vez.

En 1550 tuvo lugar la famosa “Gran Controversia” entre Bartolomé de las Casas (1484-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)^[1]. Ésta surgió a raíz de la conmoción provocada por las Leyes Nuevas promulgadas el 20 de noviembre de 1542, que prohibían la esclavitud de los indios y la encomienda hereditaria. Esta última prohibición provocó tales revueltas por parte de los encomenderos, particularmente en el Virreinato del Perú, donde se llegó a la guerra civil, que en 1545 el emperador se vio obligado a abolirla. Más tarde, en 1550, Carlos V ordenó la suspensión de todos los descubrimientos y conquistas pendientes hasta decidir si eran justos. De ahí que convocara la Junta de Valladolid para que decidiera sobre lo que sería la regla justa a aplicar para hacer eficaz la propagación de la fe en las Indias. Aunque lo cierto es que la Junta no se decantó por ninguno de los dos litigantes (en general los juristas se inclinaban por Sepúlveda, y los teólogos, salvo uno,

por Las Casas)^[2], como consecuencia de la misma surgió una nueva disposición de la que nacerían las “Ordenanzas sobre descubrimiento y nueva población” de julio de 1573^[3], aprobadas por Felipe II, con las que se puso fin oficialmente al sistema de conquistas y se acometió una política esencialmente pacificadora, basada en el poblamiento, que se mantendrá durante los dos siglos siguientes^[4]. Más aún, la Recopilación de las Leyes de Indias, realizada en 1680 por orden de Carlos II, se muestra taxativa: “Que no se puede hacer ni haga guerra à los Indios de ninguna Provincia para que recivan la Santa Fé Catolica” (Libro III, título 4, ley 9). No debería soslayarse la trascendencia y actualidad de este episodio, que fue el primero, y quizá el último, en el que un gran imperio hace autocritica y se cuestiona sus propios métodos de conquista y colonización^[5].

Juan Ginés de Sepúlveda fue cronista del emperador, filósofo, teólogo y prestigioso humanista de corte aristotélico^[6]. Mostró sus habilidades en defensa de los intereses del Imperio a raíz de la protesta protagonizada por estudiantes españoles de la Universidad de Bolonia, quienes en 1530, en plena guerra con los turcos^[7], sostenían que todas las guerras, incluidas las defensivas, eran contrarias a la religión católica. De ahí que el papa Clemente VII comisionara a Sepúlveda como visitador general para resolver el asunto. Sepúlveda redactó un tratado, llamado *Democrates Primus* (Roma, 1535), contra quienes defendían el punto de vista pacifista, que fue traducido al español en Sevilla en 1541 con el título *Diálogo llamado Demócrates*^[8].

En 1545 escribió la primera redacción (experimentó retoques y añadidos sucesivos) del *Democrates Secundus* (o *Alter*) o *De las justas causas de la guerra contra los indios*, un sumario, ampliación y aplicación al caso concreto de las guerras indianas de la doctrina general expuesta en el *Democrates Primus*. El *Democrates Secundus* se presenta bajo la forma de un diálogo entre dos personajes ficticios, Leopoldo (quien representa las tesis propias del humanismo erasmista) y Demócrates (quien representa las tesis del propio Sepúlveda)^[9]. La respuesta de Bartolomé de las Casas a Sepúlveda se recoge en su monumental obra titulada *Contra los perseguidores y calumniadores de los pueblos del Nuevo Mundo descubierto en el Océano* (1550-1551), más conocida como *Apología contra Sepúlveda*.

Este trabajo pretende analizar el uso que ambos litigantes hacen de la

Biblia en estas dos obras principales para sustentar sus respectivos argumentos. Dado el número abrumador de citas bíblicas empleadas, particularmente en el caso del dominico, sólo se aludirá aquí a las más importantes.

1. Los argumentos de Sepúlveda y su fundamentación bíblica

Si bien menos que en el caso de las Casas, Sepúlveda hará un uso relativamente abundante tanto de citas del Nuevo como del Antiguo Testamento para justificar sus cuatro argumentos a favor de la guerra justa contra los indios. Sus argumentos, junto con sus principales apoyos bíblicos, son los siguientes, según los desarrolla en su *Democrates Secundus*:

Primer argumento. Siguiendo la opinión de Aristóteles^[10], Sepúlveda sostiene que la condición natural de algunos pueblos es inferior, por lo que deben someterse a los de condición superior, bien de manera pacífica o por la fuerza mediante las armas^[11]. No obstante, a diferencia de Aristóteles, Sepúlveda no entiende esta condición natural como una cualidad esencial de la naturaleza de los indios, sino como un desarrollo mental y volitivo que podría cambiarse por la cultura, pero que, mientras no se superase, implicaba que los indios debían dejarse dirigir y someter^[12]. Para Sepúlveda, los indios son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos o las mujeres a los varones (f. 17), pero entiende que esta superioridad no justifica un dominio violento y tiránico contra los indios, ya que sería injusto, como inútil y peligroso para la continuidad de dicho dominio (f. 66).

En cuanto a los aportes bíblicos que aduce Sepúlveda para sustentar este argumento, son escasos y dispersos. El primero y más directo es Prov 11,29, que interpreta de la siguiente forma al hilo de lo expresado por Aristóteles:

Los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física, éstos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza, y añaden [los filósofos] que para éstos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que

son por naturaleza señores. Y vemos que esto está sancionado también por ley divina en el libro de los Proverbios: el que es necio servirá al sabio^[13], y es creencia que tales son los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud (Democrates Secundus, f. 11)^[14].

Valiéndose de una exégesis asociativa^[15], Sepúlveda se apoyará en Pablo con el fin de denostar la condición bárbara de los indios en materia religiosa: “A éstos [los indios], sobre todo, se les aplica aquel dicho de san Pablo: ‘cuyo fin es la muerte, cuyo dios es el vientre, pues tienen sabor a cosas terrenas’^[16]” (f. 20). Ya muy avanzado el libro, se servirá de los escritos de Pablo y Pedro para legitimar desde la Biblia la esclavitud, entendida más bien como servidumbre, aunque enfatizando las recíprocas relaciones de justicia y humanidad debidas entre siervos y señores. Su argumentación (nótese cómo la intercala entre cita y cita) es la siguiente:

(...) San Pablo, quien en su Carta a los Colosenses no sólo no desaprueba como injusta la esclavitud contraída por el derecho de gentes, sino que aún da preceptos y explica las obligaciones de los siervos para con los señores y de los señores para con los siervos. “Vosotros, siervos, obedeced en todo a vuestros señores carnales, no sirviendo solamente ante su mirada como para complacer a los hombres, sino temer a Dios en la sencillez de vuestro corazón”^[17]; con estas palabras declara que no teme a Dios, y por lo tanto peca gravemente contra Él, aquel que siendo siervo no sirve y obedece a su señor, y añade: “Vosotros, señores, prestad a los siervos lo que es justo y legal, dándoos cuenta de que también vosotros tenéis un Señor en el cielo”^[18]. No dice manumitid a los siervos, liberad a los siervos, como convenía si la ley divina condenase la servidumbre humana, sino tratad justa y humanamente a los siervos. Y él mismo, volviendo sobre la misma doctrina en otro pasaje, dice: vosotros, “siervos, obedeced a vuestros señores carnales con temor y temblor”^[19], “y vosotros, señores, comportaos igualmente con ellos, moderando vuestras amenazas”^[20]. Asimismo, san Pedro, príncipe de los apóstoles, en una carta manda a los siervos obedecer a sus señores, y

no sólo a los buenos y afables, sino también a los díscolos^[21] (Democrates Secundus, ff. 52 y 52v).

Segundo argumento. La guerra es legítima cuando se trata de desterrar crímenes contra naturaleza como la antropofagia o de detener la idolatría y los sacrificios humanos. Sepúlveda reconoce que no se puede hacer la guerra a los paganos cuando lo único que se les puede echar en cara es no ser cristianos, mientras adoren a un único Dios y respeten la ley natural, pero, citando Rom 2,14, entiende que no hay en el Nuevo Mundo ningún “pueblo culto, civilizado y humano, alejado de la idolatría y entregado por incitación de la naturaleza a la veneración de un Dios verdadero y que, para citar las palabras de san Pablo, ‘hiciese naturalmente sin la ley aquellas cosas que son de ley’ ” (f. 23). En opinión de Sepúlveda, “las leyes de la naturaleza (están) contenidas todas ellas en el Decálogo y en el amor al prójimo” (f. 23v). Para sustentar este argumento, Sepúlveda hace mención especial del Levítico y del Deuteronomio, cuyas leyes contra la idolatría interpreta que son de derecho natural y no solamente divino:

Esos crímenes, pues, son tan impíos y nefandos que Dios, irritado por ellos principalmente, destruyó en la guerra a los cananeos, fereceos y demás pueblos pecadores por medio de los hijos de Israel, y a estos mismos a su vez, por medio de los asirios y babilonios, les colmó de toda clase de bélicas calamidades, muertes y servidumbres, sólo por dos gravísimos pecados: el culto a los ídolos y la celebración de sacrificios humanos, jamás promulgados al establecerse la Ley; pues ésta es divina y natural y en ella se determinan los mismos castigos tanto para los fieles como para los paganos que se han manchado con estos crímenes, según se declara en muchos lugares y testimonios de las divinas Escrituras, de las cuales sin ninguna molestia recordaré algunas citas que tengo en la memoria. Al exhortar Moisés, intérprete divino, según el Deuteronomio, a los hijos de Israel a que no imitasen a los pueblos a quienes por medio de ellos Dios había de destruir, les dice: “Cometieron todo género de abominaciones que Dios detesta, al ofrecer a los dioses sus hijos e hijas y echarles al fuego”^[22]. Y en el Levítico habla Dios así: “Si el pueblo de la tierra olvidando y como teniendo en poco mi imperio dejase en libertad a

aquel hombre que hiciese entrega de su semilla a Moloch, es decir, que inmolasen sus hijos a los ídolos, y no quisiere matarle, pondré mi faz sobre ese hombre y su familia y le matará a él y a todos cuantos han consentido en su delito”^[23] al concederle impunidad. Aunque estos preceptos son para los hijos de Israel, sin embargo Dios mismo declaró que se trata de una ley no sólo divina, sino también natural y aplicable a todos los pueblos, al afirmar que Él destruyó a aquellos pueblos pecadores por los mismos crímenes (Democrates Secundus, ff. 20v-21).

Además del Antiguo Testamento^[24], la misma historia de Israel, tanto en cuanto que Dios castigó a Israel por sus idolatrías como por el hecho de que los judíos hicieron lo propio con los amorreos, sería prueba evidente del deber de castigar toda idolatría:

Pero ¿a qué nos andamos con conjeturas, si podemos leer en muchos pasajes de la Sagrada Escritura que los judíos por su idolatría fueron atacados con justísimas guerras, ya que éstas se hicieron por voluntad y orden oculta de Dios y fueron oprimidos y aun hasta sometidos a esclavitud, como ocurrió con el cautiverio impuesto por Salmanasar, rey de los asirios, o Nabucodonosor, rey de Babilonia, y su general Nabuzardan (según se lee en el libro cuarto de los Reyes), y por Antíoco y su gobernador Filipo, de quien se hace mención en el libro segundo de los Macabeos? En conclusión, era injusta la guerra defensiva que hacían los amorreos contra los judíos, quienes justamente castigaban por ley divina sus grandes crímenes y pecados contra Dios (Democrates Secundus, f. 56 y v).

Surge, entonces, la pregunta de quiénes deben ejecutar el castigo contra la idolatría y la antropofagia. En boca de Leopoldo, se argumenta bíblicamente que los príncipes cristianos no tienen dicha facultad sobre los paganos: el “apóstol san Pablo (...) niega pertenezca a la solicitud y jurisdicción apostólica el poder juzgar a los paganos; éstas son sus palabras: ¿qué me atañe a mí el juzgar de aquellos que están fuera?”^[25] (f. 23). La respuesta de Demócrates (Sepúlveda) es una curiosa (y forzada) paráfrasis en la que interpreta que Pablo no los podía juzgar, ya que la Iglesia de su tiempo no

tenía fuerzas suficientes para ello, con lo que el juicio quedaba reservado a Dios:

Pues la frase de san Pablo en la que afirma que a él no le corresponde juzgar de aquellos que están fuera, tiene la siguiente significación: ¿Qué conviene que yo juzgue en vano de las costumbres de los infieles a quienes no puedo corregir, por no obedecer por su voluntad como los cristianos ni contra su voluntad, al no ser suficientes para ello las fuerzas de la Iglesia? No obstante, ellos no escapan al juicio de Dios. (...) Como ves, no temerariamente, sino con graves motivos, nos enseñaron los más sabios varones que hay causa suficiente para que en justicia los cristianos, con la autoridad del sumo pontífice, puedan hacer la guerra a los paganos para castigarlos y corregirlos si acaso hubiese algunos que no observasen la ley natural (Democrates Secundus, f. 23v).

Sepúlveda justifica bíblicamente, aludiendo a Gn 14,14-15, que “a los príncipes les es lícito y loable castigar con la guerra las injurias hechas a sus amigos y parientes aun en pueblos fuera de su dominio, según el ejemplo de Abraham, que castigó a los cuatro reyes por las ofensas que habían hecho a Lot y a sus amigos” (f. 31v). Pero la interpretación de Sepúlveda fuerza, una vez más, el auténtico sentido del texto, ya que no se trata de un castigo cuanto de una batalla, excepcional en los patriarcas, para liberar a Lot. Volverá en el cuarto argumento a plantear quién tiene esta autoridad.

Es interesante notar que Sepúlveda reconoce que no se puede decir que una nación incumple la ley natural por el simple hecho de que algunos de sus miembros, o incluso la mayoría, fueran culpables de graves pecados contra la naturaleza^[26], ya que las propias leyes de la nación (cristiana o pagana) los castigan, pero sí en el caso en que nunca se castigaran de alguna forma dichos pecados^[27]. Considera que las naciones indias se encuentran en ese caso, al igual que lo estuvieron Sodoma y Gomorra (Gn 19):

Éste es, pues, pero aumentado, aquel mismo clamor de los habitantes de Sodoma y Gomorra, según dice san Agustín, porque, son sus palabras, ya entre ellos no se castigaban aquellos crímenes, sino

que aun corrientemente se cometían como si estuviesen autorizados por una ley pública; y a propósito de ellos se expresó así en otro lugar: convenía que quienes con común intención ofendieron a Dios, pereciesen por el mismo ímpetu común de la venganza (...). Un pueblo así [continúa Demócrates] podría con el mejor derecho ser destruido por los cristianos si rehusaba su imperio a causa de su barbarie, inhumanidad y delitos nefandos, lo que sería un gran bien para él (...) (Democrates Secundus, ff. 29-30v).

Tercer argumento. La guerra es justa si se hace con el fin de salvar a muchos inocentes amenazados por los bárbaros que sacrifican a sus dioses^[28]. Este argumento es similar al segundo, pero difiere en cuanto enfatiza más el aspecto de la naturaleza humana que el del culto a Dios. Sepúlveda sostiene que es doctrina común de los teólogos que todos los hombres son prójimos unos de otros (f. 32), lo que justificaría, diríamos hoy, la “injerencia humanitaria”. El humanista sustenta este argumento con citas bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento, con las que conjuga dos ideas principales: la de ayudar al prójimo (Sal 72,12-13; Prov 24,11; Eclo 17,14; Lc 10,30-37) y la de corregir al que peca (Rom 13,4)^[29]. Hay que reconocer que, en este caso, las citas bíblicas están bien buscadas, particularmente las veterotestamentarias, especialmente Prov 24,11, que parece tener como protagonista a un hombre influyente y con responsabilidad (quizá un juez), y Sal (Vg) 71,12-13, cuyo protagonista es el rey de Israel. Sepúlveda reconoce la superioridad del Nuevo Testamento (“la ley nueva y evangélica”) sobre el Antiguo (“la antigua y mosaica”), por lo que subraya que en la guerra contra los indios deben primar la clemencia y misericordia sobre el castigo, pues la intención principal es corregir a los malos. Paradójicamente, la guerra a los indios es interpretada aquí como un acto liberador equivalente al auxilio del débil exigido en la Biblia. ¡Curiosa teología de la liberación! Estas ideas e interpretaciones bíblicas quedan perfectamente reflejadas en el siguiente párrafo, el cual sintetiza muy bien el sentido de este argumento:

Así, pues, el prestar auxilio al prójimo o al compañero a imitación de aquel varón samaritano humano y bondadoso^[30] es una obligación que todos los hombres tienen, siempre que puedan hacerlo sin grave detrimento propio, conforme a aquella ley divina que cité del

Eclesiástico: Dios encargó a cada uno de su prójimo^[31]. Y la obligación será tanto mayor cuanto el prójimo por la ofensa recibida se halle más expuesto a la muerte, sobre la cual hay un precepto particular en los sagrados Proverbios: Libra a los que son llevados a la muerte^[32]; se entiende a los que son llevados injustamente y sin culpa suya, como aquellos hombres infelices que eran sacrificados por esos bárbaros en sus aras impías. En nuestra época se cumple en ellos por mediación de los españoles aquella profecía: porque librá al pobre del poderoso y al pobre que no tenía defensor, no hará daño al pobre y al indigente y salvará las almas de los pobres^[33]. ¿Quién que sea piadoso puede negar la obligación del príncipe justo y religioso el librar a tantos hombres inocentes de tan gravísimas ofensas (...) Ahora bien, tales crímenes y las demás enormes abominaciones, como dice san Agustín, más bien son castigados por los jueces del mundo, que son los jefes de los estados temporales, que por los obispos y jerarcas eclesiásticos, pues son, como los llama san Pablo, vengadores de Dios para castigo de quienes obran mal^[34]. (...) Así, pues, como la ley nueva y evangélica es más perfecta y llevadera que la antigua y mosaica, porque aquélla era ley de temor y ésta de gracia, mansedumbre y caridad, las guerras se deben hacer también con mansedumbre y clemencia, no tanto para castigo como para enmienda de los malos, pues, como dice san Pablo, no hemos recibido el espíritu de servidumbre de nuevo en el temor, sino el espíritu de la adopción de hijos, en el que clamamos Abba, padre, ni somos hijos de esclava referidos a Ismael, sino de mujer libre, pertenecientes a Isaac^[35] (...) ¿qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes (...) los han de convertir de bárbaros y apenas hombres en humanos y civilizados (...) de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios...? (Democrates Secundus, ff. 32-33).

Cuarto argumento. La guerra contra los infieles es justa por la razón de que posibilita la propagación de la religión cristiana y las tareas de los misioneros: “Atañe al cumplimiento de un precepto evangélico de Cristo y se dirige a atraer por el camino más próximo y corto a la luz de la verdad, a una

infinita multitud de hombres errante entre perniciosas tinieblas” (f. 33). Aunque no se menciona ninguna cita concreta, es de destacar el lenguaje típicamente joane, particularmente del evangelio de Juan (luz, verdad, tinieblas), de esta formulación. El tono un tanto dualista de este lenguaje favorece la interpretación de Sepúlveda. Resumiendo este argumento, en opinión de Sepúlveda, los españoles conquistaron las Indias como medio necesario^[36]:

- 1) Para realizar su obligación de caridad de propagar la fe católica y
- 2) su obligación de obediencia al mandato que les impuso el papa Alejandro VI de predicarla.
- 3) Para impedir que se opusieran los indios a la predicación y así obligarlos a oírla e
- 4) impedir asimismo que los jefes religiosos y políticos de los indios pusieran graves obstáculos a la conversión de los naturales y al ejercicio del culto por los conversos.

Esta “luz de la verdad” es la religión cristiana, que hay que propagar porque Dios “quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (f. 33)^[37]. Por tanto, se trata de obedecer a la ley natural y a Cristo, quien “manda hacer con los demás hombres en reciprocidad lo mismo que queremos hagan con nosotros” (f. 33v) ^[38]. Nótese que aquí Sepúlveda cambia el orden de las proposiciones de la frase^[39], enfatizando así el sentido solidario y altruista del mandato de Jesús. Una vez más, estamos ante otro ejemplo de sus paradójicos conceptos de solidaridad y liberación. Paradójicos porque desde ellos justifica la guerra contra los indios.

Sepúlveda juzga que Cristo otorgó al papa no sólo la potestad sobre las cosas espirituales y relativas a la salvación, sino también sobre las temporales ordenadas a ellas, incluida la potestad de “inducir a otros a hacer las guerras justas”, y señala los ejemplos del papa Adriano, que exhortó a Carlomagno a hacer la guerra contra los lombardos, y del papa Alejandro VI, quien “exhortó a los reyes de España a que atacasen a los bárbaros, los sometiesen a su dominio y protegiesen el camino para la predicación apostólica que fue confiada por Cristo a Pedro y a los demás apóstoles...” (f. 34)^[40]. Leopoldo

objeta que los primeros evangelizadores iban únicamente con la ayuda de la fe y sin armas, a lo que Demócrates (Sepúlveda) responde que los actuales apóstoles carecen de la perfección de fe y capacidad de realizar milagros de aquéllos, quienes, sin embargo, si pudieran trasladarse al tiempo actual, con gusto aceptarían que los príncipes cristianos apaciguaran a los bárbaros, facilitando así la predicación evangélica (f. 34v)^[41]. La siguiente objeción de Leopoldo tiene fundamento bíblico: ¿no debería permitirse a cada cual vivir como quiera sin injuria de otro, ya que Dios concedió al hombre libre voluntad: “Como se lee en el Eclesiástico, le dejó en manos de su albedrío”?^[42] (f. 35), a lo que añade que no está escrito que Cristo y sus apóstoles obligasen a nadie a recibir la fe ni a oír el Evangelio. Demócrates (Sepúlveda) responde que no se debe consentir que aquellos a quienes se ama “dependan impune y cruelmente de su mala voluntad”, sino que, en la medida de lo posible, se les ha de apartar del mal y obligarles a realizar el bien (f. 35). Alude a episodios en los que Cristo ha ejercido de un modo u otro la violencia y sostiene que lo que no se hizo en la era apostólica no necesariamente está prohibido para la actual. Un argumento ciertamente moderno, contrario a toda visión fundamentalista de los orígenes, pero con unas grandes repercusiones que, lógicamente, Sepúlveda no explora:

Cuando san Pablo devastaba a la Iglesia, Cristo le refrenó con su palabra, le derribó con su poder y le obligó a abrazar la fe^[43]. El mismo Cristo echó a latigazos del templo a los que en él compraban y vendían^[44]. Pero, puesto que tratamos del caso de hacer una guerra a los perversos idólatras, ¿acaso piensas que lo que no se ha hecho en los comienzos de la Iglesia naciente no se puede hacer rectamente en ningún tiempo, ni siquiera en ocasiones en que está fortalecida con la fuerza y el poder de los reyes y príncipes? (Democrates Secundus, f. 35v).

Dos son las citas bíblicas que destacan en este cuarto argumento: Lc 14,15-24 y Dt 20,10-15. La cita lucana contiene la parábola del hombre rico a cuya fiesta no acuden los invitados, razón por la que envía a su criado a buscar por los caminos a pobres y lisiados para invitarlos al banquete. Para Sepúlveda, el “oblígalos a entrar” (compelle intrare) del v. 23 no se limita a

una violencia “espiritual de exhortaciones y milagros”, sino que puede conllevar una violencia corporal^[45]. Así interpreta esta cita:

Y en verdad que cuanto más se va cumpliendo esto [se refiere al Sal 71,11], tanto más va creciendo el poder de la Iglesia, no sólo para invitar, sino también para obligar al bien, y esto quería significar el Señor, pues aunque tenía gran potestad prefirió, sin embargo, encomendar primero la humildad. Y para confirmar san Agustín esta opinión con la doctrina evangélica, añadió: Cristo mostró esto con bastante evidencia en aquella parábola del convite, cuando [el padre de familias] envió a llamar a los invitados y al no querer venir dijo al siervo: “Sal pronto a las ciudades y a las calles y a los arrabales de la ciudad e introduce aquí a los pobres y débiles, a los ciegos y cojos”, y dijo el siervo al señor: “Se ha hecho como has mandado y todavía hay lugar”; y dijo el señor al siervo: “Sal a los caminos y cercados y obliga [a todos] a entrar hasta que se llene mi casa”. Repara ahora, dice, cómo de los primeros que habían acudido se dijo: introdúcelos, y de los últimos se dijo: oblígalos. Así se representaron los comienzos de la Iglesia todavía creciente y su progreso en que [los gentiles] habían de ser compelidos por la fuerza. En consecuencia, el mismo san Agustín atestigua que es tan propio del óptimo como del justísimo príncipe el establecer una ley contra los paganos y sus sacrificios, sancionándose con la pena capital y la confiscación de bienes, no sólo para los que perpetran sacrificios impíos, sino también para los gobernadores de las provincias que descuidasen el castigo del crimen (Democrates Secundus, ff. 35v-36)^[46].

La segunda cita, Dt 20,10-15, describe cómo debe hacer Israel la guerra de conquista de la Tierra Prometida:

También puede aplicarse aquí aquello del Deuteronomio: “Si alguna vez, dice, te acercas a conquistar una ciudad, le ofrecerás primeramente la paz; si la recibe y te abre las puertas, todo el pueblo que hay en ella se salvará y te servirá bajo tributo, pero si...”^[47], etc. Y después así, dice, obrarás con todas las ciudades que están muy alejadas de ti^[48], esto es, que pertenecen a diversa religión, según

declara la losa interlineal, declarando sin duda que en la religión hay causa suficiente para que los infieles sean sometidos a su dominio por los fieles, con el fin de que los impíos, al obedecer a hombres piadosos y mejores que ellos, con la doctrina y ejemplo de éstos, se sientan arrastrados al verdadero culto de Dios. Así, pues, afirmo que estos bárbaros no sólo deben ser invitados, sino también compelidos al bien, esto es, a la justicia y a la religión (...) (Democrates Secundus, f. 36v) [\[49\]](#).

Ambas citas serán interpretadas conjuntamente por Sepúlveda en el f. 39 de la siguiente manera:

(...) este pasaje del evangelio [Lc 14,15-24] conviene a los paganos aún mucho más que a los herejes, pues el convite no tanto estaba preparado para los herejes, que entonces no existían, como para los judíos y paganos. Y así, los judíos, que fueron los primeros invitados, no quisieron pasar, y posteriormente muchos gentiles que estaban como cojos y ciegos y carecían del apoyo de la ley divina escrita y no estaban ilustrados con su conocimiento, fueron introducidos por la predicación evangélica. Finalmente, en estos tiempos también los paganos llamados lejos de la ciudad, desde los caminos y los cercados, esto es, desde los lugares más remotos [alusión a Dt 20,15], son impelidos por mandato divino a entrar en el banquete de Cristo, pues en el caso de los herejes se debe aplicar la palabra “volver” más bien que “entrar”, cuando de nuevo son llamados a la fe católica. A ambos, no obstante, convienen los preceptos de san Agustín que dimanar de la auténtica fuente, esto es, de la caridad cristiana para con el prójimo (Democrates Secundus, f. 39).

Sepúlveda utilizará otras citas o referencias bíblicas, pero secundarias con respecto a las dos mencionadas, de las que cabría destacar la siguiente, aunque sólo fuera por el grado de reinterpretación que experimenta. En el f. 47v Sepúlveda se sirve de Mt 21,43 (“Por eso os digo: Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos”) [\[50\]](#), que cita a través de san Agustín [\[51\]](#) como “se os quitará el reino y se entregará al pueblo que haga justicia”, para justificar no ya el botín de guerra, sino el dominio total

del territorio de los indios por parte de los reyes cristianos. Aquí Sepúlveda (y antes san Agustín) cambia, por un lado, el sentido de la cita mateana, la cual habla del Reino de Dios pero no de reinos humanos, y, por otro, su final, el cual, según la Vulgata, dice “facienti fructus eius” (“que rinda sus frutos”) y no “facienti iustitiam”, como escribe Sepúlveda, lo que le sirve para enfatizar la hipotética injusticia de los indios frente a la supuesta justicia del rey de España.

Es momento de pasar a examinar los argumentos bíblicos utilizados por Las Casas para refutar a su oponente.

2. La respuesta bíblica de las Casas a los argumentos de Sepúlveda

El arranque de las Casas en su Apología es contundente. Acusa a Sepúlveda y a quienes le secundan de manipular toda clase de textos, entre ellos las Sagradas Escrituras:

Todos los que de palabra o por escrito enseñan que los habitantes del Nuevo Mundo, que vulgarmente llamamos indios, deben ser conquistados y sometidos por la guerra, antes de que se les anuncie y predique el Evangelio, para que, después de haber sido firmemente subyugados sean instruidos en la Palabra de Dios y la escuchen, cometen dos torpes errores. En primer lugar, en relación con el derecho divino y humano yerran al abusar de las divinas palabras y violentar el sentido de las Escrituras, decretos papales y enseñanzas legadas por los Santos Padres. Además yerran al traer a colación historias que no son sino meras fábulas y desvergonzadísimos amaños, con los cuales, hombres totalmente hostiles al pobre pueblo indio y los más falsos, lo traicionan. En segundo lugar, yerran en cuanto al sentido del decreto o bula del sumo pontífice Alejandro VI, cuyas palabras corrompen y violentan en apoyo de su opinión, como se pondrá todo de manifiesto en nuestra siguiente exposición (Apología, f. 11 y v)^[52].

A continuación, el dominico refutará de manera extensa cada uno de los

argumentos de Sepúlveda. Aquí sólo me fijaré en los fundamentos bíblicos más importantes.

Contra el primer argumento de Sepúlveda: Contra la barbarie de los indios

Tras defender la inocencia y mansedumbre de los indios^[53], a los que considera, más que ningún otro pueblo del mundo, proclives al abandono de la idolatría y a la conversión (f. 13v), Las Casas analiza con detalle las cuatro clases de bárbaros que existen^[54]:

1) Tomado el término en sentido extenso, bárbaro sería todo hombre cruel e inhumano. Pone el ejemplo del frustrado intento por parte de Nicanor de entablar batalla con Judas Macabeo en sábado (2 Mac 15,1-2), a lo que los judíos respondieron: “No obres tan feroz y bárbaramente, esto es, tan cruel e inhumanamente” (Apología, f. 14). Incluye entre estos bárbaros a griegos y latinos, e incluso a los españoles que maltratan a los indios.

2) Aquellos que carecen de lenguaje o idioma escrito. Las Casas entiende que esta clase de bárbaros no lo son en sentido absoluto, sino restringido o accidental, pues pueden ser sabios, prudentes y llevar una vida política organizada. Así, antiguamente los griegos consideraban bárbaros a los romanos y después éstos a aquéllos. El ejemplo bíblico son los Reyes Magos (Mt 2,1-12): “La estrella que les había precedido, para desaparecer, conduce a adorar (al Niño Jesús) no a cualquier clase de bárbaros, sino a los que sobresalían con mucho entre éstos por la dignidad de su sabiduría” (Apología, f. 15).

3) Los que por sus malas costumbres o perversa inclinación son crueles y feroces; no tienen ley ni fueros ni político regimiento. Éstos sí son bárbaros “en sentido absoluto y estricto” y “no son libres por naturaleza, salvo cuando están en su patria, por no tener nadie que los gobierne” (f. 16 y v). Las Casas considera que éstos son raros y escasos porque Dios ama al género humano y su deseo es que todos los hombres se salven (f. 18v)^[55].

Con un significativo “¡adiós a Aristóteles!”, Las Casas contrapone el pensamiento sobre los bárbaros del filósofo griego a la “eterna verdad” de

Cristo: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (f. 21v)^[56]. El dominico reconoce que es lícito que este tipo de bárbaros, que lo son en sentido absoluto, sean gobernados por personas de más razón, pero sólo por príncipes y jefes de Estado. No obstante, insiste en que estos bárbaros son igualmente creados a imagen de Dios^[57] y capaces de entrar en el Reino de Cristo, quien también los redimió con su sangre (f. 22v). Con duras palabras, contrapone el cruel dominio, prácticamente diabólico, de los españoles sobre los indios al yugo suave de Cristo:

Si buscáis indios para instruirlos en la Palabra de Dios, blanda, moderada, suave y humanamente; en una palabra, cristianamente, atraedlos al redil de Cristo infundiendo en sus mentes aquel Cristo suavísimo; llevaréis a cabo una obra apostólica; recibiréis de nuestro Cordero inmolado una inmarcesible corona de gloria. Pero si los buscáis a fin de aniquilar y destruir con la espada, incendios, mortandades, engaños, violencias, tiranía, crueldad e inhumanidad más que bárbara aquellos pueblos inocentísimos y muy bien dispuestos a abstenerse del mal y a recibir la Palabra de Dios, sois hijos del diablo y los más crueles de todos los salteadores. Cristo dice: “Mi yugo es suave y mi carga es ligera”^[58]. Vosotros imponéis cargas insoportables y destruís las criaturas de Dios, cuando debíais haber sido vida para los ciegos y luz para los ignorantes (Apología, f. 21v).

Las Casas ofrece una serie de citas bíblicas, en su mayoría de carácter sapiencial, que muestran que Dios, al separar reinos y gentes (Dt 32,8), puso al frente de cada pueblo, mediante inspiración divina, un príncipe y gobernadores (Eccl 17,17), incluso entre los bárbaros e infieles, y por tanto ministros igualmente suyos (Prov 8,15-16), a quienes Él mismo se encargaría de castigar en caso de no cumplir con su deber de gobernar rectamente. Más aún, la Biblia y la ley divina hacen injustificable el dominar a otros pueblos bajo pretexto de superioridad cultural:

Teniendo, pues, de acuerdo con la ley eterna, cada pueblo su gobernador o príncipe, no existen motivos para que un pueblo, bajo pretexto de superior cultura, ataque a otro o destruya reinos ajenos. Ello es contrario a la ley eterna, como leemos en los Proverbios

22[,28]: “No traslades los linderos antiguos que pusieron tus padres”. Esto no es acto de sabiduría, sino de iniquidad y falso pretexto para saquear bienes ajenos (Apología, f. 26v).

4) Todos los que carecen de verdadera religión y fe cristiana, es decir, todos los infieles. Las Casas entiende que todo pueblo, por muy culto que sea, “está expuesto a la más completa barbarie, esto es, a la barbarie del vicio, si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana (...) según aquello del Libro de la Sabiduría 14[,12]: “Pues el principio de la fornicación es la invención de los ídolos, y su invención es la corrupción de la vida” (f. 28). Según Las Casas, en los Hechos de los Apóstoles ya se definía como “bárbaros” a aquellos que no adoran o desconocen a Cristo:

Por lo tanto, puesto que los desprovistos de las virtudes cristianas, por mucho que sobresalgan en prudencia política, están abrumados de vicio y crímenes y en muchas cosas se desvían de la razón, en verdad, todos los que no adoran a Cristo ya porque ni de oídas siquiera conocieron sus palabras, ya porque, una vez oídas, las rechazaron, son verdaderos bárbaros. Esto se ve claramente en los Actos de los Apóstoles 28[,2], donde, después de narrarse el naufragio de san Pablo y cómo se puso a salvo en las costas de Malta, añade san Lucas: “Los bárbaros nos mostraron singular humanidad”^[59] (Apología, f. 29v).

De esta cuarta clase Las Casas distingue dos “subdistintas especies”: 1) gentes pacíficas entre sí que no deben nada a los españoles, entre los que estarían los indios; 2) los que persiguen a la Iglesia. Los pueblos comprendidos en la primera subdivisión, a diferencia de los de la segunda, no deben ser dominados, sino evangelizados pacíficamente.

Las Casas concluye que los indios son bárbaros en sentido amplio, en cuanto que son infieles, y esto sólo por carecer de la fe cristiana, lo que no es pecado. En este sentido, entran en la cuarta clase de bárbaros (en la especie primera) y también en la segunda clase, porque a) carecen de letras; b) son gentes humildes que obedecen a sus reyes; c) por no hablar ni entender bien el lenguaje de los españoles (en este caso, éstos también serían bárbaros en relación con ellos).

Contra el segundo argumento de Sepúlveda: Castigo de los crímenes que los indios cometen contra la ley natural

Las Casas comienza afirmando que los infieles que nunca abrazaron la fe de Cristo no son súbditos de Cristo “en acto”, únicamente “en potencia”, por lo que tampoco son súbditos de la Iglesia ni están sometidos a su autoridad, al menos no hasta que hayan recibido el bautismo o retornen “a la caridad mediante la gracia” (ff. 32-34; cf. 37v)^[60]. Hará hincapié especialmente en la cita de 1 Cor 5,12-13^[61], la misma que utilizó Sepúlveda para sostener la opinión contraria:

Que los infieles no pertenecen a la competencia de la Iglesia se prueba en segundo lugar por el pasaje de la primera Epístola de san Pablo a los Corintios, cap. 5: “Quid enim inquit mihi de his qui foris sunt iudicare? Nonne de his qui intus sunt vos iudicatis? Nam eos qui foris sunt Deus iudicabit” [“¿Qué me compete a mí juzgar a los de fuera? ¿No es a los de dentro a quienes os toca juzgar? Dios juzgará a los de fuera”] (Apología, f. 37v).

Las Casas, siguiendo la interpretación de distintos doctores de la Iglesia^[62], concluirá de esta cita que “los infieles no pueden ser castigados por la Iglesia” (f. 39). El episodio de Ananás y Safira (y citará Hch 5,23) demuestra, en su opinión, que los apóstoles podían destruir con su palabra a un hombre y que su poder excedía al de los príncipes, emperadores y reyes de la tierra (f. 41), y el episodio de Pablo en el areópago (Hch 17,22-34), que Pablo con su palabra consiguió que fuera Dionisio quien con sus propias manos destrozara los ídolos en los que antes creía (f. 41v)^[63]. Consecuentemente, tampoco la Iglesia puede dedicarse a destruir los ídolos de los paganos por la fuerza, al menos no antes de que se hayan convertido o sometido libremente a su jurisdicción (f. 42). Es llamativo el contraste paradójico en este punto entre Sepúlveda y Las Casas: mientras el humanista juzgaba que la Iglesia primitiva no tenía fuerzas propias suficientes para juzgar a los infieles, el dominico entiende que los apóstoles gozaban de un poder divino superior al de los príncipes que nunca ejercieron abusiva o coercitivamente.

Afirma que el primer medio para la salvación de los hombres fue “la pasión del Hijo de Dios” y el segundo la predicación del Evangelio (f. 56v), de acuerdo con Rom 10,14: “¿Cómo invocarán a aquél en quien no han creído? Y ¿cómo creerán sin haber oído de Él? Y ¿cómo oirán si nadie les predica?” (f. 57). Pero, adelantando su respuesta al cuarto argumento de Sepúlveda, subraya que, según Lc 24,46-49, la predicación debe ser pacífica, ofreciendo a los infieles no castigo alguno por sus crímenes, sino la conversión y el perdón de los pecados. Las Casas vincula el “conviene” (oportet) de Lc 24,46 con el “conviene” de Jn 3,7 y 10,6 para sostener la obligatoriedad de esta forma de predicación:

Los predicadores del Evangelio necesariamente deben exhortar a los hombres a la penitencia ofreciéndoles el perdón de los pecados. Y así como la palabra “conviene” (oportet) referida allí a la pasión y resurrección de Cristo entraña que éstas fueron necesarias para la salvación de los predestinados, así también entraña que el Evangelio debe predicarse con la exhortación a la penitencia y la oferta del perdón de los pecados. Así pues, ningún predicador del Evangelio puede empezar por el castigo de los crímenes de los paganos, especialmente de aquellos a quienes todavía no les fue predicada la fe (Apología, f. 57v).

A continuación, Las Casas refutará las interpretaciones que hace Sepúlveda de los libros del Deuteronomio y Josué. A diferencia de Sepúlveda, quien se fija especialmente en determinados textos, Las Casas atiende a la globalidad de las Sagradas Escrituras^[64] para concluir que Dios no ha castigado ni ordenado castigar la idolatría de otros pueblos, sino que la permitió:

Así pues, en primer lugar, egregio doctor Sepúlveda, me gustaría me explicase por qué Dios no ordenó que fueran destruidos otros idólatras que vivían en aquellos tiempos. En efecto, si se exceptúa el pueblo y la línea que provenía de Adán hasta Cristo, todo el orbe estaba entregado al culto de los ídolos, salvo algunos varones nobles por su piedad, a saber, Job, Melchisedech y otros que Dios se dignó que conociesen la verdad, viviendo entre los gentiles, como nos lo

enseñan el Génesis, el Deuteronomio y casi todos los libros del Antiguo Testamento y testifican Pablo y Bernabé en los Actos de los Apóstoles 14[15] diciendo: “Qui, scilicet Deus, in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas” [“Dios en las pasadas generaciones permitió que todas las naciones siguieran su camino”]; esto es, siguieran practicando sus diversos ritos y ceremonias idolátricas (Apología, ff. 66v-67).

Debido al uso abusivo que hace Sepúlveda de los textos relativos a la destrucción de los cananeos de la Tierra Prometida, Las Casas intenta explicar por qué Dios tomó tal decisión, que fue excepcional y no extensible a los infieles de otros territorios. Sostiene que fueron tres las causas que justificaron tal destrucción excepcional:

1) “La malicia de aquellas gentes había tocado ya su techo”, y se apoyará en citas como Gn 15,16 y Jos 11,20 (f. 69v).

2) “Fue por el peligro que amenazaba a los hebreos, ya que éstos, como es evidente en muchos pasajes de la Sagrada Escritura, eran sumamente proclives a la idolatría” (f. 69v). Para esta causa se apoyará en Dt 7,2-3 y 20,18. Constata que otros pueblos paganos no eran tan peligrosos, ya que el Antiguo Testamento ofrece ejemplos de israelitas que podían casarse con ellos (ff. 70 y v): el caso de José (Gn 41,45); el de Rut (Rut 4,13); la ley que permite el matrimonio con cautivas de guerra (Dt 21,10-13); el caso de Salomón con Rajab (Mt 1,5)^[65].

3) Dios “dio a los hijos de Cam tiempo para arrepentirse y restituir a los hijos de Sem la herencia que a éstos pertenecía, pero los cananeos no quisieron arrepentirse, por lo que Dios, que es justo, después de muchas generaciones, vengó la injuria que los semitas habían sufrido por parte de los cananeos y exterminó la progenie de Cam de acuerdo con el juramento hecho por los hijos de Noé” (f. 70v). Las Casas se refiere a Gn 9,18-29, donde se describe la maldición que lanza Noé contra Cam al no cubrir su desnudez (Gn 9,25).

Siguiendo con su interpretación global de las Sagradas Escrituras, pero enfatizando la superioridad del Nuevo sobre el Antiguo Testamento, Las Casas acusa a Sepúlveda de malinterpretar las Escrituras y de pretender que

todavía, tras la venida de Cristo, en pleno tiempo “de gracia y misericordia”, se sigan los “rígidos preceptos de la Vieja Ley que fueron dados en circunstancias especiales” (f. 71)^[66]. En esta línea, sostiene que no deben reproducirse ciertas acciones permitidas en el Antiguo Testamento:

Porque si, por una parte, admiramos los ejemplos de ciertas cosas que Dios ordenaba se hiciesen en el pasado, por otra parte no debemos imitarlos de acuerdo con Graciano. Así Samuel, en una de aquellas guerras, degolló a Agad, rey de los amalechitas (1 Reyes 15[,33]), mientras que en nuestro tiempo los varones sagrados se abstienen de toda efusión de sangre. Del mismo modo, el sacerdote Finés mató a un judío que cohabitaba con una madianita^[67], mientras que ahora se juzgaría como impía la conducta de un sacerdote que manchase de sangre sus manos. Más aún, en aquellos tiempos los hebreos se sirvieron del fraude para despojar de sus bienes a los egipcios^[68], y el profeta Oseas, queriendo tener hijos de fornicación, cohabitó con una prostituta^[69]. Hoy, en cambio, de acuerdo con la ley evangélica, si alguien hiciera una cosa semejante sería reo de hurto y de lujuria y cometería un pecado mortal. En aquella época era lícito tener muchas mujeres; hoy quien hiciera algo semejante sería un adúltero^[70] (Apología, ff. 71 y v).

Las Casas aporta otros muchos ejemplos bíblicos, particularmente del Antiguo Testamento, de exterminio de pecadores por parte de Dios^[71], que no pueden imitarse ahora que debe imperar la misericordia de Cristo, y todos ellos los explica alegando su función pedagógica: “Dios acostumbró a castigarlos desde el principio muy duramente, para que los hombres, aterrorizados con los severísimos ejemplos propuestos, dejaran de cometer semejantes pecados” (f. 79). Según el dominico, el castigo al rechazo a la predicación del Evangelio por parte de quienes no quieren creer queda reservado no a la Iglesia, sino únicamente a Cristo en el día del juicio final. Las imprecaciones de Cristo contra las ciudades de Corazaín y Betsaida por su falta de fe serían prueba de ello:

Observa, pues, que Cristo no enseñó que aquellos que rehusasen oír

el Evangelio fueran forzados a hacerlo o fueran castigados. Más bien se reservó para sí la imposición de la pena en el día del juicio, como también se reservó para sí la imposición de la pena a quienes no quieren creer, según aquello de los evangelios de san Mateo (cap. 11[20-24]) y san Lucas (cap. 10[13-15]) (...) Por lo tanto, así como la Iglesia, al castigar a los infieles que no quieren recibir el Evangelio, usurparía un derecho que el Señor se reservó para sí, del mismo modo podía ser llamada usurpadora si forzaba a los infieles a oír el Evangelio (Apología, f. 119v).

Contra el tercer argumento de Sepúlveda: Obligación de liberar a los inocentes víctimas del canibalismo y de los sacrificios humanos por parte de los indios

Pese a que, al igual que Francisco de Vitoria^[72] y la Escuela de Salamanca, reconoce el principio de la sociabilidad por el que se justifica una guerra para librar a seres inocentes de una muerte a la que estuvieran irremisiblemente condenados^[73], Las Casas no lo aplica al caso de los sacrificios humanos y de la antropofagia^[74]. Opta por entender ambas prácticas de una manera muy distinta a como la entendían la mayoría de sus contemporáneos. En cuanto a la antropofagia, estima que hay una antropofagia no viciosa, la que se practica por necesidad, y otra viciosa, la cual no hay posibilidad de comprender, pero que sólo puede ser juzgada y castigada por sus propias autoridades. En cuanto a los sacrificios humanos, Las Casas reconoce que es un error sacrificar víctimas humanas, pero esto tiene, según él, su origen y explicación en la razón natural, sobre la base de los siguientes cuatro principios o argumentos^[75]:

- a) “No hay ningún pueblo, por muy bárbaro que sea, que no tenga, aunque confuso, cierto conocimiento de Dios” (ff. 154v-155).
- b) “Se debe suponer que por instinto natural los hombres se sienten inclinados a adorar a Dios, de acuerdo con sus capacidades y su propia manera de ser” (ff. 155v-156). Consecuentemente, por derecho natural los hombres están obligados a honrar a Dios con las mejores cosas.

- c) “No hay mejor manera de adorar a Dios que por medio del sacrificio, que es el acto principal de latría, la cual es solamente debida a Dios” (f. 157).
- d) “Es de derecho natural ofrecer sacrificios al verdadero Dios o a aquel que se considera como verdadero. Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deben ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera, ya a aquellos que la representan” (f. 157).

La conclusión de estos cuatro principios es expresada así por Las Casas: “Dentro de los límites de la luz natural, esto es, allí donde cesa de tener vigencia la ley humana o divina, y podemos añadir donde hay carencia de gracia y doctrina, las personas deben inmolar víctimas humanas al Dios verdadero, o putativo considerado como verdadero” (f. 160), ya que el bien más precioso es “la vida humana” (f. 161). Los argumentos bíblicos utilizados en este caso por Las Casas se centran principalmente en dos casos típicos del Antiguo Testamento (f. 166): el sacrificio (frustrado) de Isaac (Gn 22) y el sacrificio (realizado) de la hija de Jefté (Jue 11,29-40). Es en la “undécima réplica” a las objeciones de Sepúlveda en su Tratado de Indias y el doctor Sepúlveda (también conocido como Controversia entre Las Casas y Sepúlveda) donde desarrolla con más detalle su interpretación de ambas citas bíblicas:

A lo que más dice que lo que traigo de haber mandado Dios a Abraham que le sacrificase su hijo, más es contra mí, digo que muy mal lo prueba con decir que no lo consintió Dios que se lo sacrificase. Pregúntole: ¿para qué se lo mandó Dios sacrificar? Ciertamente, allende del gran misterio que quiso significar, y la prueba de la obediencia que quiso de su siervo hacer, también para dar a entender que todo se le debe^[76] y que si al cabo no consintió matárselo, fue por la condescendencia de su infinita bondad y por compasión que hubo de Isaac. Esta razón se prueba por el voto de Jefté, para cumplimiento del cual sacrificó a su hija. Lo cual hizo, aunque indiscretamente, viendo que Dios lo había mandado a Abraham, como dice allí el Tostado (Iudicum, 11, q. 48 y q. 52). Y por la misma Escritura Sagrada parece aprobar Dios aquel voto y el cumplimiento dél, como

parece en la Epístola de sant Pablo a los Hebreos, c. 11[32], donde entre los santos numera el apóstol a Jepté. Y también lo que se dice (Judi., 11) de Jepté, que antes que Jepté hiciese el voto vino sobre él el Espíritu del Señor, y después de todo le dio Dios victoria de sus enemigos, por la consecución de la cual había votado. Por todo lo cual parece haber Dios aceptado el tal voto y por consiguiente habelle placido el sacrificio de hombres (Controversia, f. 49v)^[77].

Las Casas se equivoca al interpretar, siguiendo al Tostado, para quien Dios acepta en determinados casos sacrificios humanos, que Jefté hizo el voto de sacrificar a su hija imitando el modelo de Abrahán. El episodio no hace referencia alguna a Gn 22, y, si Jefté lo hubiera tenido en mente, debería haber sacado sus propias conclusiones de su desenlace final y no haber sacrificado a su hija. No cabe más que entender aquí que Las Casas (como también Sepúlveda) fuerza en ocasiones el texto para favorecer su propia interpretación.

A estos razonamientos añade que cualquier guerra lleva consigo una muerte de inocentes que no se puede justificar en ningún caso, máxime cuando las Escrituras prohíben la muerte del inocente, particularmente el taxativo e incondicional mandamiento “no matarás”:

Tenemos un mandamiento negativo que dice: “No matarás”, el cual debe ser observado en toda circunstancia y no es lícito violarlo de ningún modo y en ningún lugar. Tal precepto se encuentra en el capítulo 20 del Éxodo^[78]. De nuevo, en el capítulo 23 de este libro, hay otro mandamiento más estricto. Dice Dios: “No hagas morir al inocente y al justo, porque yo no absolveré al culpable de ello”^[79]. Lo mismo se dice en el capítulo 13 de Daniel^[80] (...). Así Dios, a las leyes que quería se observasen inviolable y estrictamente, añadía amenazas contra los transgresores. Ello es un clarísimo indicio de que el Señor quiere que tales leyes se cumplan escrupulosamente, de acuerdo con las palabras del Éxodo en el pasaje antes citado^[81]: “No dañarás a la viuda ni al huérfano. Si eso haces, ellos clamarán a mí y yo oiré sus clamores; se encenderá mi cólera y los destruiré por la espada, y vuestras mujeres serán viudas, y vuestros hijos, huérfanos, etc”. Hasta

aquí el texto del Éxodo. Otro mandamiento negativo, que tenemos en nombre de Dios, está en el capítulo 24 del Deuteronomio: “No morirán los padres por la culpa de los hijos ni los hijos por la culpa de los padres; cada uno será condenado a muerte por el pecado suyo”^[82]. Ahora bien, si por este motivo se mueve guerra contra los indios, perecerá una enorme multitud de irreprochables e inocentísimas personas que están completamente libres de tales crímenes (Apología, f. 131).

Además, aludirá a la parábola de la cizaña para justificar: a) la dificultad de distinguir a los culpables de los inocentes, y b) que tal distinción sólo compete al Señor:

Se prueba esto por las palabras del Señor (san Mateo, cap. 13)^[83] por las que prohíbe que se arranque la cizaña, no sea que se arranque también con ella el trigo (...) De todo lo cual manifiestamente se deduce que aquellos que, en el caso propuesto, dan muerte a los culpables, ocasionando al mismo tiempo pérdidas y daños a los inocentes que inevitablemente se verán arrastrados a la ruina por el vendaval de la guerra, obran impiamente, al usurpar una tarea que el Señor se reservó para sí y para los ángeles (Apología, ff. 141v y 142v).

Contra el cuarto argumento de Sepúlveda: Facilitar la predicación del cristianismo y abrir las puertas a los predicadores del Evangelio

Las Casas critica duramente este argumento, fundamentalmente sobre la base de que el Evangelio debe predicarse con el ejemplo y la virtud y no acompañado de las armas, las cuales provocan un efecto muy negativo y desfavorable contra la religión cristiana en los indios. Las Casas arremete contra la interpretación que hace Sepúlveda de Lc 14,23, al que acusa de forzar el auténtico sentido literal de la cita. Aunque, como ya se ha visto, Sepúlveda se servía de san Agustín para su interpretación, Las Casas hará lo

mismo, pero no se referirá a la interpretación particular que del texto hace el obispo de Hipona, sino de su clave hermenéutica para interpretar, en general, los textos bíblicos:

Además. He aquí un argumento contra el famoso doctor Sepúlveda y su pertinacia: el sentido literal de cualquier pasaje de la Escritura, que, de acuerdo con san Agustín y Santo Tomás, es la única base para su argumento, es aquel que quiere que le demos su autor, esto es, el Espíritu Santo. Ahora bien, en aquellas palabras de la parábola: “Fuérzales a entrar” (compelle eos intrare), Cristo da a entender que Él, directamente, por sí mismo^[84], o por los ángeles, o por los hombres, puede mover intelectualmente, atraer y, en cierto sentido, compeler hacia sí, por medio de milagros visibles e invisibles, a aquellos que no conocen la verdad, sin ejercer, sin embargo, ninguna coacción de la voluntad. Tal es el sentido literal. Así pues, con esta parábola, Cristo dio a entender que debía utilizarse no la violencia exterior, sino la violencia persuasiva (Apología, f. 188).

A tenor de esto, según Las Casas, el sentido literal de Lc 14,23 indica que únicamente es Cristo quien puede compeler, sin coacción alguna, a los gentiles a que se conviertan. Poco después, el dominico explica, apoyándose en los casos de Jeremías (Jr 23,29) y Pablo (2 Tim 4,2; Tit 2,15), el sentido de esta “violencia persuasiva”: “Esto equivale a mover los corazones de los hombres, infundiendo en las potencias del alma miedo o tristeza, o afligiendo del exterior al cuerpo con enfermedades o sufrimientos, iluminando la propia alma con la luz del Espíritu Santo” (f. 188v). Las Casas hace acopio de citas, tanto del Antiguo^[85] como del Nuevo Testamento^[86], para justificar que el comportamiento de los predicadores cristianos, imitando al de Cristo, debe ser intachable, y el trato a los paganos blando y caritativo, ya que, de lo contrario, se difama el nombre de Cristo por culpa de los cristianos que lo convertirían, a los ojos de los indios, en el más impío de los dioses. Esto es lo que precisamente hacen, en opinión del dominico, los misioneros españoles cuando predicán acompañados de soldados^[87]. Lo expresa de forma clara y dura:

Además, cuando Cristo envió a sus discípulos a predicar el

Evangelio, ¿con qué espadas y lombardas los envió? Oigamos la orden que Cristo da a los apóstoles diciéndoles: “Y en vuestro camino predicad diciendo: El Reino de Dios se acerca. Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios; gratis lo recibís, dadlo gratis^[88]”. Ahora bien, nuestros predicadores, rodeados de una caterva de soldados, o más bien de ladrones, ¿con qué cara dirán a los indios: “A mano tenéis el Reino de los Cielos”? Más bien, dirán: “A mano tenéis el reino de los infiernos, tanto para nosotros, que os mataremos y os saquearemos vuestras moradas, como también para vosotros, que exhalaréis vuestro espíritu sin la fe y la gracia de los sacramentos” (Apología, f. 200 y v).

Sumamente interesante es la conexión, un tanto forzada, que establece Las Casas entre citas bíblicas tan dispares como Is 2,2-3 y Dn 2,31-35, para justificar, a través de una interpretación alegórica (con lo cual deja de un lado el sentido literal que aplicó a otras citas, como la de Lc 14,23), cómo las profecías veterotestamentarias anuncian la implantación pacífica del Reino de Cristo y, consecuentemente, condenan las guerras de conquista emprendidas por los españoles contra los indios:

Estas palabras las interpretan los evangelistas aplicándolas a la toma de posesión del Reino de Cristo, como aparece claramente en san Mateo 12 y en Isaías 2[2-3]. Dice Isaías: “Y sucederá a lo postrero de los tiempos que este monte [esto es, Cristo] de la casa del Señor [esto es, la Iglesia católica] será consolidado... y se apresurarán a él todas las gentes, y vendrán muchedumbres de pueblos diciendo: Venid y subamos al monte del Señor, a la casa del Dios de Jacob, y Él nos enseñará sus caminos, e iremos por sus sendas”. Ésta es la montaña que creció de la piedra que había sido cortada de una montaña y que destruyó a la estatua [esto es, todos los imperios] y creció hasta que, habiéndose convertido en una gran montaña, llenó toda la tierra, según se lee en la profecía de Daniel 2[31-35]. Presta atención a aquellas palabras de Isaías: “Y se apresurarán a él todas las gentes, y vendrán muchedumbres de pueblos diciendo, etc.”. Estas palabras excluyen toda violencia y todo terror y entrañan la voluntad espontánea de entrar en el redil de Cristo, de manera que, un poco

después, Isaías condena con las siguientes palabras aquellas guerras nuestras, que nosotros excusamos, bajo el pretexto de desarraigar la idolatría: “De sus espadas harán rejas de arado, y de sus lanzas, hoces. No alzarán la espada gente contra gente, ni se ejercitarán para la guerra, etc.”^[89] (Apología, ff. 204v-205).

Las Casas tiene muy claro que el ejercicio de la fuerza es contrario al sentido auténtico de la predicación propuesta por Cristo. Más aún, sería más propio de los musulmanes:

Por lo tanto, anunciar el Evangelio con fuerzas armadas es totalmente ajeno a la doctrina de Cristo, cuya vida entera y doctrina exhalan mansedumbre y caridad. El Señor envió a sus discípulos a predicar el Evangelio después de haber sido éstos instruidos con piadosísimas palabras. Dice el Señor: “Y entrando en la casa, saludadla y decid primero: ‘Paz a esta casa’^[90]. ‘Os envío como ovejas en medio de lobos’^[91]. ‘Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón’^[92]. Ahora bien, las tropas armadas son propias del pseudoprofeta Mahoma, quien, como ya antes hemos mencionado, decía que él había venido en el terror de la espada (Apología, f. 209 y v).

El dominico culmina su Apología con una llamada a la evangelización pacífica de los indios, a los que describe de manera idealizada como las gentes más aptas para recibir el Evangelio:

Los indios son nuestros hermanos, y Cristo ha dado su vida por ellos. ¿Por qué los perseguimos con tan inhumana crueldad, no habiendo ellos merecido semejante trato? Lo pasado, puesto que lo que dejó de hacerse ya no tiene arreglo, debe ser atribuido a nuestra debilidad, a condición de que se haga restitución de los bienes injustamente arrebatados^[93]. Finalmente, esté lejos de nosotros toda crueldad y aparato bélico, más propio de los mahometanos que de los cristianos. Sean enviados a los indios heraldos íntegros, cuya conducta dé testimonio de Jesucristo y transmita el espíritu de san Pedro y san Pablo. Estoy convencido de que los indios abrazarán la doctrina del

Evangelio, pues no son necios ni bárbaros, sino que tienen una innata sinceridad y son sencillos, modestos, mansos y, finalmente, tales que yo no sé que exista otro pueblo más dispuesto que ellos para recibir el Evangelio. Una vez que lo han abrazado, es de admirar con qué piedad, ardor, fe y caridad cumplen los preceptos de Cristo y veneran los sacramentos, pues son dóciles e ingeniosos, y en la habilidad y dotes naturales superan a la mayor parte de las gentes del mundo conocido (Apología, ff. 252v-253)^[94].

3. Conclusiones

Dados los límites de este trabajo, muchos aspectos han podido quedar fuera. Como ya se ha dicho, aquí sólo se señalan algunas de las referencias bíblicas más importantes de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas. Del estudio de las mismas pueden extraerse las siguientes conclusiones, presentadas sintéticamente:

1) Para ambos litigantes, las Sagradas Escrituras son capaces de ofrecer criterios de actuación ante las grandes cuestiones políticas de su tiempo, en particular la gravísima cuestión de la legitimidad o no de la guerra justa contra los indios del Nuevo Mundo.

2) En líneas generales, Juan Ginés de Sepúlveda interpreta en su literalidad las citas bíblicas que utiliza, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, sin relativizar las citas veterotestamentarias en función ni de su contexto inmediato ni de su supeditación al Nuevo Testamento, cuya superioridad, sin embargo, reconoce. Por el contrario, Bartolomé de las Casas, cuyo acopio de citas bíblicas es mucho mayor, hace una lectura mucho más global de las Sagradas Escrituras y menos literalista, supeditando claramente el Antiguo al Nuevo Testamento.

3) En algunos casos, Sepúlveda fuerza el texto (apoyándose a veces en san Agustín) para hacerle decir lo que a él le conviene. Las Casas también lo hace en alguna ocasión, pero en menor proporción, y casi siempre con el fin de justificar el comportamiento religioso de los indios (caso de los sacrificios humanos).

4) Con cierto espíritu moderno y abierto, Sepúlveda interpreta que lo que

no se hiciera en la era apostólica no significa que necesariamente esté prohibido para la actual. Pero este interesante criterio, que abre muchas posibilidades, lo aplica únicamente para justificar la violencia ejercida en el sometimiento de los indios en aras de facilitar, según él, la tarea evangelizadora. Con este criterio reinterpreta y relativiza (lo que no hacía con los textos del Antiguo Testamento sobre la conquista de la Tierra Prometida) aquellos textos neotestamentarios proclives a una evangelización no forzada y pacífica.

5) Podría decirse, generalizando quizá demasiado, que Sepúlveda se sirve del Antiguo Testamento para justificar la guerra justa contra los indios, y del Nuevo Testamento para humanizarla y favorecer la benignidad del príncipe cristiano. Por el contrario, Las Casas sitúa al Cristo neotestamentario como cumbre de la revelación y como pauta de comportamiento pacífico para la conversión de los indios. No estaba equivocado.

¹ Sobre esta controversia, véanse, entre otras obras, L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Ediciones Istmo, Madrid 1988, pp. 331-383 [obra original de 1949]; del mismo autor, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Fondo de Cultura Económica, México 1974; R. Hernández, “Las Casas y Sepúlveda, frente a frente”, *Ciencia Tomista* 102 (1975) 209-247; J. A. Fernández Santamaría, *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento, 1516-1559*, Akal, Madrid 1988, pp. 167-238; B. Fernández Herrero, *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*, Anthropos - Centro de Estudios Constitucionales, Barcelona 1992, pp. 219-235; J. Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre: la Controversia de Valladolid*, Encuentro, Madrid 1997; D. Ramos, *Genocidio y conquista: viejos mitos que siguen en pie*, Real Academia de la Historia, Madrid 1998, pp. 345-380; N. Matsumori, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, pp. 219-266.

² Los teólogos que formaron la Junta fueron tres dominicos (Melchor Cano, Domingo de Soto y Bartolomé Carranza de Miranda) y un franciscano (Bernardino de Arévalo). Sólo este último apoyó a Sepúlveda.

³ Puede verse el texto íntegro de las mismas en F. Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid 1979, pp. 489-518.

⁴ Cf. F. Murillo Rubiera, *América y la dignidad del hombre. Los Derechos del Hombre en la Filosofía de la Historia de América*, Editorial Mapfre, Madrid 1992, pp. 136-137. No obstante, este cambio de

política no acabó con los excesos, ya que, como señala Ch. Gibson, *Spain in America*, Harper Torchbooks, Nueva York 1967, p. 43, “la restricción de la palabra ‘conquista’ sugiere un tipo de nominalismo oficial, como si el mal pudiera ser exorcizado a través del tabú imperial eufemístico y deliberado”.

5 Subrayan este aspecto, entre otros, A. Losada, Bartolomé de las Casas. Obras completas, IX (Apología), Alianza, Madrid 1988, p. 13, y R.-J. Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla - CSIC - Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1976, pp. 186-187, quien afirma: “Ninguna nación tuvo el valor de cuestionar sus mismas acciones como lo tuvo la nación hispana, ningún otro país colonizador intentó justificar filosófica y jurídicamente su presencia en el territorio de colonización, y ningún imperio –como lo era el español de Carlos V y Felipe II– se planteó el problema de la justicia tan acremente como la España de los comienzos de la Edad Moderna, llegando incluso a querer abandonar la tierra conquistada por falta de medios legales de ocupación, como acaeció al emperador Carlos, tremendamente impresionado por las palabras lascasianas, teniendo que intervenir el mismo Francisco de Vitoria para evitar el deseo imperial”. Reconocen también este hecho prestigiosos teólogos de la liberación, nada complacientes con la dominación española, como G. Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias* (siglo XVI), Sígueme, Salamanca 1990, p. 13, y J. C. Scannone, “¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina”, *Stromata* 48 (1992) 290.

6 Sobre el ámbito cultural en el que se desenvuelve Sepúlveda, véase D. Ramos, *Genocidio y conquista: viejos mitos que siguen en pie*, Real Academia de la Historia, Madrid 1998, pp. 381-399

7 Sulimán el Magnífico (1520-1566) cercó Viena en dos ocasiones, ambas sin éxito, en 1529 y en 1532. No puedo evitar aquí hacer alusión a un episodio reciente de la historia mundial. A raíz de unas caricaturas de Mahoma publicadas el 30 de septiembre de 2005 en un diario danés, sospechosamente cuatro meses después se desató en diversos países musulmanes una ola de violentos ataques fundamentalistas contra embajadas occidentales. El 5 de febrero de 2006, el primer ministro turco, Recep Tayyip Erdogan, y el presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, ambos impulsores de la denominada (y poco definida) “Alianza de civilizaciones”, publicaron un artículo en el *Internacional Herald Tribune*, titulado “Una llamada al respeto y a la calma”, en el que, entre cosas, afirmaban que “España y Turquía se han encontrado históricamente en el cruce entre Oriente y Occidente”. Denominar “encuentro” a acontecimientos tan virulentos como, por ejemplo, la batalla de Lepanto (1571) no deja de ser un eufemismo que esconde o edulcora la realidad histórica. Una actitud muy distinta a la mostrada por Sepúlveda y Las Casas, quienes, a pesar de sus divergencias, en ningún caso omitieron la cruda realidad del delicado y trascendental tema que pretendían solucionar.

8 Cf. L. Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Fondo de Cultura Económica, México 1974, pp. 86-87.

9 Pero la intervención y las presiones de las Casas lograron que el libro no fuera publicado. En cambio, en 1550 sí fue publicado en Roma una especie de resumen del mismo, titulado *Apología del libro sobre las causas de la guerra*. El *Democrates Secundus* no verá la luz hasta 1892, cuando Marcelino Menéndez y Pelayo lo imprimió en el *Boletín de la Academia de la Historia*.

10 Aristóteles, *Política*, libros I, III y V.

11 Sepúlveda lo expresa así en el vuelto (en adelante, v.) del noveno folio (en adelante, f.): “Someter por las armas, siendo imposible por otro camino, a aquellos cuya condición natural es que deban obedecer a otros, si es que rehúsan su imperio” (*Democrates Secundus*, f. 9v). Esto explicaría que Sepúlveda no fuera partidario de que, desde el comienzo de la dominación, los indios disfrutasen de los mismos derechos que los demás españoles, al menos hasta que corrigieran sus costumbres y “se hayan civilizado” (ff. 64-65). Esta actitud de Sepúlveda choca con la de la mismísima reina Isabel la Católica, quien en su testamento (23 de noviembre de 1504) ya establecía el principio de que los indios debían ser iguales en derechos y deberes que los españoles: “Que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio han recibido lo remedien y provean por manera que no se exceda en cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es infungido y mandado”. Con palabras de F. Altuve-Febres Lores, “Isabel la Católica y el primer testamento sobre el Nuevo Mundo”, en J. Valdeón Baroque (ed.), *Visión del reinado de Isabel la Católica. Desde los cronistas coetáneos hasta el presente, Ámbito - Instituto Universitario de Historia Simancas, Valladolid 2004*, p. 377, este testamento supuso “un precedente invalorable del reconocimiento de la humanidad de los habitantes del nuevo continente que se consagrará con las Leyes de Burgos (1512), las Nuevas Leyes (1542) y la célebre polémica entre Juan Sepúlveda y Bartolomé de las Casas”.

12 Para Aristóteles, este tipo de siervos debían quedar bajo una servidumbre total a sus amos, beneficiarios totales de ellos y sin deber alguno de ocuparse en nada de su promoción. En este sentido, Sepúlveda, así como la mayoría de ideólogos españoles del siglo XVI, se distanciaba radicalmente del gran filósofo griego. Sobre este aspecto, véanse T. Andrés Marcos, “Ideología del ‘*Democrates Secundus*’”, en A. Losada, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios de Sepúlveda*, CSIC-Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1951, pp. XXXVI-XXXVII, y R.-J. Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla - CSIC - Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1976, pp. 134-143; J. A. Fernández Santamaría, *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento, 1516-1559*, Akal, Madrid 1988, p. 233.

13 Por supuesto, esta cita no quiere decir otra cosa que el necio, como consecuencia de su conducta insensata, se ve arruinado y obligado a venderse como esclavo al sensato, que sabe administrar casa y hacienda juiciosamente. Es un dicho sapiencial aleccionador, no un tratado de vasallaje, ni siquiera un tratado etnológico sobre las distintas razas humanas y sus relaciones.

14 Para los textos del *Democrates Secundus* sigo en todo momento la edición bilingüe de A. Losada, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios de Sepúlveda*, CSIC - Instituto

Francisco de Vitoria, Madrid 1951.

15 Durante el siglo XVI, y a partir de la consideración de que un acontecimiento tan importante como el descubrimiento del Nuevo Mundo no podía ser obviado por la Biblia, surge en España, siendo Fray Luis de León y Arias Montano sus precursores, lo que se podría llamar exégesis etimológica o asociativa, la cual se basaba en dos principios fundamentales: 1) La geografía bíblica aparece como el paradigma de las tierras descubiertas y Moisés como el paradigma de historiador. 2) El parentesco lingüístico de todas las lenguas del mundo con el hebreo en tanto lengua primigenia. De ahí el intento, por ejemplo, de relacionar los nombres autóctonos de los territorios del Nuevo Mundo con los topónimos de la Biblia. Sobre los rasgos de la exégesis asociativa, cf. N. Fernández Marcos, “El Nuevo Mundo en la exégesis española del siglo XVI”, en J. R. Ayuso – V. Collado – L. Ferre – M. Pérez (eds.), IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-Americano), vol. II, Fundación Bíblica Española, Valencia-Granada 1993. pp. 335-343 [= “El Nuevo Mundo en la exégesis española del siglo XVI”, en N. Fernández Marcos – E. Fernández Tejero, Biblia y humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español, Fundación Universitaria Española, Madrid 1997, pp. 35-44]. En mi opinión, esta exégesis asociativa no se limita solamente a aspectos etimológicos; también asocia profecías, costumbres, ritos y caracteres

16 Fil 3,19.

17 Col 3,22.

18 Ef 6,9. En el f. 66v, Sepúlveda citará otra vez a Pablo (Col 4,1) para exigir a los señores un trato justo y equitativo para sus siervos.

19 Ef 6,5.

20 Ef 6,9.

21 1 Pe 2,18.

22 Dt 12,31.

23 Lv 20,4-5

24 De tenor muy parecido a las ya mencionadas, Sepúlveda menciona otras citas bíblicas en defensa de su segundo argumento, tales como las siguientes: Dt 9,4 (esta cita justifica la destrucción de las

naciones cananeas “por sus iniquidades”); 18,9-12 (f. 21); Lv 18,27; Éx 32,29; Sab 12,3-6; Sal 105,35-41 (f. 21v); 4 Re 16-17 [particularmente, 4 Re 17,7-8: los casos de los reyes Ajaz de Judá y Oseas de Israel, que propiciaron el castigo de Dios] (f. 22); Sal 78,6 (f. 22v)

25 1 Cor 5,12. Básicamente, es la misma opinión de Francisco de Vitoria, quien concluye hacia 1538-1539, en su Relección primera de los indios recientemente descubiertos, 2, 16, que “los príncipes cristianos, aun con la autoridad del papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra naturaleza ni por causa de ellos castigarlos”. Sin proponérselo, pues su obra es anterior al Democrates Secundus, refutará muchos de los argumentos bíblicos de Sepúlveda. Así, entiende que el mismo Pablo dice que no le toca juzgar los pecados de los infieles, fornicarios e idólatras (1 Cor 5,9.12; Rom 1,27; 2 Cor 2). Esos pecados son más graves entre cristianos, que ya saben que son pecados, que entre bárbaros. De igual manera que el papa no puede legislar a los infieles, tampoco puede juzgarles ni imponerles penas. Además, nunca en el Antiguo Testamento se dice que el pueblo de Israel ocupó tierra de infieles por el hecho de serlo o por sus pecados contra naturaleza (como el sacrificar sus hijos a los demonios), sino por especial privilegio de Dios o porque les impedían el tránsito o los ofendían

26 Añade “como falsamente creyeron algunos modernos teólogos”. Según la nota que aparece en el manuscrito original A (único en la que aparece), alude expresamente a Francisco de Vitoria: “F[ra]n[cisc]us Victoria in relectione”. Ésta sería la única referencia explícita a Vitoria en todo el libro.

27 En esta línea de argumentación, Sepúlveda, en el f. 56, justifica la prohibición divina en Dt 2 de atacar a moabitas y amonitas a que “es probable que hubiese muchos que guardasen la ley natural, adorasen a un solo Dios verdadero y mantuviesen hasta entonces la religión e institución de sus antepasados...”. Poco antes, había sostenido, frente a Leopoldo, que planteaba la cuestión de una contienda en la que ambas partes defendieran una causa honesta y en los dos casos la guerra fuera justa (el ejemplo de los amorreos que defienden justamente sus vidas frente a los israelitas impelidos por Dios a acabar con ellos), que era imposible que ambas causas fueran justas y que, al repeler la agresión, podían tener una causa probable pero no justa, pues públicamente habían cometido pecados contra la ley divina y natural (sin éstos, no se justificaría el sometimiento a esclavitud de los indios: f. 64), no siendo eximente la ignorancia, pues ésta no borra la culpa ni la naturaleza del pecado, y cita el caso de la conversión de san Pablo y 1 Cor 14,38 (f. 54v). Sin embargo, admite que en una causa dudosa de guerra la ignorancia favorece a los soldados, cuyo deber es obedecer las órdenes de sus superiores, príncipes y magistrados, a quienes, por el contrario, el error en una causa dudosa no les beneficia (ff. 56v-60). En este caso cita el ejemplo de Jacob, que se acostó con Lía ignorando que fuera ella y pensando que era Raquel (Gn 29,25). Leopoldo, por su parte, opone los testimonios de san Agustín, san Jerónimo y san Isidoro, quienes sostienen que no se deben cumplir aquellas órdenes que contradicen la ley de Dios (f. 57 y vuelto). Francisco de Vitoria, a quien no se menciona explícitamente en el libro, salvo la excepción mencionada en la nota anterior, sostenía lo siguiente al respecto: “Si al súbdito le consta de la injusticia de la guerra, no puede ir a ella ni aun por mandato del príncipe”, porque en virtud de ninguna autoridad es lícito matar a un inocente, ya que, como dice el apóstol [Rom 1,32], “no sólo son dignos de muerte los que obran mal, sino también los que consienten a quienes lo hacen” (Segunda relección de los indios o del derecho de la guerra, 22)

28 Según Sepúlveda, “en Nueva España más de veinte mil personas” (f. 31v).

29 Sal (Vg) 71,12-13 (f. 32 v); Prov 24,11 (f. 32); Eclo 17,14 (f. 32); Lc 10,30-37 (f. 32); Rom 13,4 (f. 32v); Gál 4,22-23 (f. 32v).

30 Lc 10,30-37.

31 Eclo 17,12.

32 Prov 24,11.

33 Sal 71,12-13.

34 Rom 13,4.

35 Gál 4,22-23.

36 Sigo la sistematización de T. Andrés Marcos, “Ideología del Democrates Secundus”, en A. Losada, Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios de Sepúlveda, CSIC - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1951, p. XL

37 1 Tim 2,4. Sepúlveda utiliza esta cita en otras dos ocasiones: en el f. 30 y en el f. 39, aquí junto con Rom 10,12.

38 Se refiere a Mt 7,12.

39 Vulgata: “Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite eis”.

40 Aunque no las menciona expresamente, Sepúlveda se refiere a las bulas de Alejandro VI, particularmente la Inter Caetera (3 de mayo de 1493), la cual, no obstante, no utiliza un lenguaje tan fuerte como el empleado por el humanista: “Entre todas las obras agradables a la Divina Majestad y deseables a nuestro corazón, esto es ciertamente lo principal; que la fe católica y la religión cristiana sea exaltada sobre todo en nuestros tiempos, y por dondequiera se amplíe y dilate, y se procure la salvación de las almas, y las naciones bárbaras sean sometidas y reducidas a la fe cristiana”. Texto

tomado de F. Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid 1979, p. 167.

[41](#) En pleno fervor misionero, y en ocasiones utópico, parangonable para muchos a los primeros tiempos apostólicos, parece que algunos se sorprendían de que no hubiera, sin embargo, milagros que acompañaran y sostuvieran el quehacer evangelizador. Si bien no se refería expresamente a los milagros, Vasco de Quiroga, jurista y obispo de Michoacán, afirmaba en su *Información en derecho* (1535) que el favor y la gracia de Dios no eran distintos según épocas. En los años 1538 y 1539, Francisco de Vitoria, en su *Relección primera de los indios recientemente descubiertos*, 2, 10, juzga que, si no suceden milagros que la confirmen, los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga de ella. Obviamente, Vitoria era consciente de que éstos no se producían. El mismo Sepúlveda, en *Democrates Secundus*, 34v, entiende que si en su tiempo no hay milagros es “por nuestro mérito o culpa o porque no hay necesidad”, y que conviene obrar con la razón, no sea que parezca que se tienta a Dios, aludiendo a Dt 6,16. Por su parte, y ante la falta de milagros, Bartolomé de las Casas, en su *Contra los perseguidores y calumniadores de los pueblos del Nuevo Mundo descubierto en el Océano*, escrito en 1550-1551, insiste en el ejemplo de vida de los cristianos para convencer a los infieles. Todavía en 1588, en su *De procuranda indorum salute*, II, 9, José de Acosta explica que en su época se producen menos milagros que en los tiempos apostólicos (expresión que repite en IV, 5.8; VI, 23) porque son menos necesarios que antes, cuando los evangelizadores se dirigían a hombres mucho más cultos que ellos. Ahora es a la inversa: los evangelizadores están mucho más preparados intelectualmente que los indios, y los milagros no los entenderían. Lo importante, piensa el jesuita, es el ejemplo a través de la buena conducta: “Guarde, pues, el predicador de Cristo la vida pura e inocente, y ésta tendrá la fuerza de todos los milagros”.

[42](#) Eclo 15,14.

[43](#) Hch 9,3-8.

[44](#) Mc 11; 15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-46; Jn 2,13-22.

[45](#) Como así se expresa Sepúlveda, según el testimonio del propio Las Casas en su *Apología* (“Controversia entre Las Casas y Sepúlveda”, de 1552), en su respuesta a la segunda objeción de las doce que coligió del sumario que hizo Domingo de Soto de la apología de Las Casas contra él. Puede verse esta respuesta en los ff. 19v-20 de la edición ofrecida por L. Galmés en R. Hernández – L. Galmés, *Fray Bartolomé de las Casas. Obras completas*. 10. *Tratados de 1552*, Alianza Editorial, Madrid 1992, pp. 133-134. Ciertamente, el verbo griego original de Lc 14,23, *anankazein*, significa “obligar”, aunque en Mc 6,45 y Mt 14,22 puede tener un sentido más suave, próximo al de “urgir” o “apremiar”. En español, el verbo “compeler” no da lugar a dudas. Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, significa “obligar a alguien, con fuerza o por autoridad, a que haga lo que no quiere”.

46 Conviene señalar que, en este sentido, Sepúlveda no parece forzar la interpretación que hace san Agustín de este texto. Como apunta un prestigioso comentarista del evangelio de Lucas ajeno a la polémica entre Sepúlveda y Las Casas, “desde los tiempos de san Agustín (Contra Gaud. Don. I, 25-28 = CSEL 53, 226-227) se ha interpretado frecuentemente el verbo *anankazein* en el sentido de ejercer fuerza física para convertir a la gente; de aquí que se haya considerado a san Agustín como inspirador espiritual de la Inquisición” (J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*. III. Traducción y comentario. Capítulos 8,22–18,14, Cristiandad, Madrid 1987, p. 621)

47 Dt 20,10-12. En otros lugares, Sepúlveda hará otra vez referencias a Dt 20. En el f. 15v a Dt 20,11, para sostener que los indios, una vez pacificados, “sirvan bajo tributo”, y, en el f. 51v, a Dt 20,14, para justificar el derecho al botín tomado en guerra justa. Es curioso cómo Francisco de Vitoria se sirve de Dt 20,14 (junto con Éx 23,7) para justificar, más que el pago de tributos (que también), el deber de no matar a inocentes: “Todo esto se confirma con la autoridad del Deuteronomio [Dt 20,14], en que dice que mandó Dios a los israelitas que, cuando tomasen por fuerza una ciudad, matasen a los habitantes, pero perdonando a las mujeres y a los niños” (Segunda relección de los indios o del derecho de la guerra, 35). En el f. 63 y vuelto, Sepúlveda se refiere a Dt 20,15, versículo que incita a aplicar la normativa bélica de Dt 20,10-14 a “las ciudades más alejadas de ti”, para justificar que no se refería únicamente a las ciudades que Dios entregaba a los israelitas, sino también a las naciones remotas, que implícitamente nuestro autor entiende que se puede aplicar a las Indias

48 Dt 20,15.

49 Pero Sepúlveda no pretendía con ello justificar una guerra cruel e injusta contra los indios. Más adelante, afirma: “Así, es propio de un príncipe bueno y religioso tener presente la justicia para con los rendidos, y para con los otros la equidad y humanidad, y no querer ni consentir un dominio cruel ni contra unos ni contra otros...” (f. 63v). Véanse también los ff. 50v-52, donde Sepúlveda pone ejemplos profanos y sagrados de benignidad ante los vencidos por parte de los príncipes. Entre los sagrados, menciona la benignidad de David ante filisteos, moabitas y sirios (2 Re (Vg) 8,11-12). En este sentido, son valiosas las consideraciones de C. J. Hernando Sánchez, *Las Indias en la monarquía católica. Imágenes e ideas políticas*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1996, p. 87: “Conciliar la idea y la realidad, más allá de la utopía, adecuar la ley a las circunstancias sin renunciar a su fundamento universal, erigir, en suma, una teoría que justificara y al mismo tiempo impulsara la acción concreta de un ‘Imperio’ racional, desligado de los ensueños reformadores del ‘Buen Pastor’ y de los anacronismos medievales, y capaz de responder a las complejas necesidades de su tiempo, sería el cometido de Sepúlveda. De ahí su enfrentamiento con el radicalismo idealista de las Casas, que le llevó a protestar repetidas veces contra las deformaciones a que éste sometía el verdadero contenido de sus obras, origen de la simplista imagen histórica que lo identificaría con una línea fundamentalmente racista e intransigente”

50 Vulgata: “Ideo dico vobis quia auferetur a vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructus eiu”.

[51](#) Agustín, *Contra Feticianum*, 23, q. 5.

[52](#) Para las citas, sigo la edición de A. Losada, Fray Bartolomé de las Casas. Obras completas. 9. Apología, Alianza Editorial, Madrid 1989

[53](#) En lo que podría verse como una especie de adelanto del mito del buen salvaje, igualmente anticipado en los diarios de a bordo de Cristóbal Colón.

[54](#) La misma sistematización ofrece en su Apologética Historia Sumaria, cc. 264-267 y epílogo, escrita entre 1527 y 1552. Años más tarde, el jesuita José de Acosta, en el proemio de su *De procuranda* (1588), reducirá a tres las clases de bárbaros: 1) los que no se apartan mucho de la recta razón y tienen república estable, leyes, ciudades, fortificados, magistrados y, lo más importante, letras (chinos, siríacos, japoneses...); 2) los que tienen república y magistrados, aunque no escritura (mejicanos y peruanos); 3) los “salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano”; sin ley ni rey ni república (los caribes...).

[55](#) De la imposibilidad de encontrar una raza o un pueblo enteramente necio o insensato, Las Casas ya trató en su *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (“Del único modo de atraer a todos los hombres a la verdadera religión”). Según Las Casas, la afirmación en Ecl 1,15 de que “el número de los necios es infinito” (Apología, f. 19) no contradice esta realidad, y se explica por la educación recibida.

[56](#) Mt 22,40. En esta línea, citará también en el mismo folio Rom 1,14; 15,1-2.7; 1 Cor 3,5; Col 3,11.

[57](#) Gn 1,26.

[58](#) Mt 11,30.

[59](#) Hch 28,2. Las Casas: “Barbari praestabant nobis non modicam humanitatem”. Otras ediciones de la Apología de Las Casas traducen, en mi opinión, mejor: “Los bárbaros nos trataron con no poca humanidad”. Vulgata: “Et cum evasissemus tunc cognovimus quia Militene insula vocatur barbari vero praestabant non modicam humanitatem nobis accensa enim pyra reficiebant nos omnes propter imbrem qui imminebat et frigus” (Hch 28,1-2). El texto griego original también utiliza el término barbaroi. Nuestras traducciones españolas, como la Nueva Biblia de Jerusalén, traducen, un tanto eufemísticamente, “nativos”.

[60](#) Para sostener bíblicamente esta argumentación, se apoyará en citas tales como Heb 2,2; 1 Cor 15,24;

Fil 3,26 (f. 34v). Más aún, afirmará que la Iglesia no tiene más poder ni jurisdicción que Cristo, como deduce de Mt 10,24; Lc 6,40; Jn 13,16 y Col 2,37

[61](#) Bien directamente, bien a través de algunos doctores de la Iglesia, Las Casas aludirá secundariamente a otras citas bíblicas para sustentar la misma idea. Así, entre otras: Lc 12,15 (f. 43v); 1 Cor 14,4; 2 Cor 10,2; 13,3 (f. 44); Heb 10,8; Éx 2,31; Rom 14,4; Dt 14,16-17; Eclo 10,1 (f. 45v). En el f. 53, Las Casas se apoyará en Prov 22,23 y Dt 27,24 para afirmar que la ley divina prohíbe traspasar un territorio o jurisdicción ajenos, y en el f. 53v citará Sal (Vg) 145,7 para afirmar, siguiendo a san Agustín, que el texto se refiere a que Dios hará justicia a aquellos que no están bajo la jurisdicción de la Iglesia.

[62](#) Mencionará, por este orden, a san Jerónimo, san Anselmo, san Atanasio, san Agustín, Teofilacto, Beda, Nicolás de Gorran, santo Tomás, san Bruno, Ricardo de Mediavilla y Nicolás de Lyra.

[63](#) El texto bíblico, sin embargo, no dice exactamente eso, sólo que Dionisio creyó en Pablo.

[64](#) Comparto plenamente la afirmación de C. Castillo Mattasoglio, Libres para creer. La conversión según Bartolomé de las Casas en la Historia de las Indias, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1993, p. 234, nota 83: “De antemano, conviene decir que el uso del Antiguo Testamento en Las Casas es siempre en referencia directa al Nuevo y a Cristo, como se deduce de su crítica a Sepúlveda, que tiende a usar la Biblia al revés”.

[65](#) Las Casas cita equivocadamente Nm 21 y 71, cuando el episodio de Rajab se narra en Jos 2 y 6.

[66](#) En el f. 72, Las Casas acusará implícitamente a Sepúlveda de haberse quedado en el judaísmo.

[67](#) Nm 25,8.

[68](#) Éx 12,36.

[69](#) Os 1,2-3

[70](#) Mc 10,11-12; Mt 19,9; Lc 16,18.

[71](#) Así, por ejemplo, en el f. 78v cita los ejemplos de la rebelión de Coré, Datán y Abirón (Nm 16), la violación del anatema por parte de Acán (Jos 7,14-15.21) y la burla infligida por unos niños a Eliseo a

causa de su calvicie (4 Re 2,23-24). Todos ellos castigados por Dios con la muerte.

[72](#) Éste en el quinto título legítimo de su Relección de indios.

[73](#) Particularmente en su Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias, de 1552.

[74](#) Como reconoce R. J. Queraltó Moreno, El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla - CSIC- Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1976, p. 271.

[75](#) En Apología ff. 154-161. G. Gutiérrez sintetiza estos argumentos en su libro En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas, Sígueme, Salamanca 1993, pp. 262-265. Cf. también J. A. Tudela, “La cuestión del otro en Bartolomé de las Casas”, en Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Ética y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América. Actas del VII Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1992), Valencia 1993, pp. 137-140. Las Casas también analizará la cuestión de los sacrificios humanos en su Apologética Historia Sumaria, capítulo clxxxiii.

[76](#) En su Apología, ff. 164v-165, apoyándose en Sal 23[1] (“Del Señor es la tierra y su plenitud”) y en 2 Mac [14,35] (“Tú eres el Señor de todas las cosas”), Las Casas concluirá que “Él es el Señor de la vida y de la muerte”.

[77](#) Sigo la edición de L. Galmés, Fray Bartolomé de las Casas. Obras completas. 10. Tratados de 1552. Impresos por Las Casas en Sevilla, Alianza Editorial, Madrid 1992.

[78](#) Éx 20,13.

[79](#) Éx 23,7.

[80](#) Dn 13,53.

[81](#) Éx 22,21-23.

[82](#) Dt 24,16.

83 Mt 13,28-30.

84 En el f. 190 cita Las Casas Mt 21[12] (la expulsión de los vendedores del templo) y Jn 18[6] (la reacción por parte de los que acompañaban a Judas a prender a Jesús de retroceder y caer en tierra ante el autoritativo “yo soy” de Jesús) como ejemplos de cómo Cristo, por su poder divino, cambió las mentes de los hombres.

85 Particularmente citas sapienciales: Sab 8,1; Eclo 6,5; Prov 15,1 (f. 191).

86 Por orden de aparición: Jn 13,15; Mt 11,29; Jn 15,12; Rom 13,10; Gál 6,10; 1 Cor 10,31-32; Fil 2,15; 4,5; Tit 2,7; 1 Pe 2,12; Lc 9,2-6; Mt 10,16 (ff. 199 y 200).

87 En este punto, el jesuita José de Acosta, sin mencionarlo, se distancia de Las Casas y, aunque se opone a los argumentos de Sepúlveda a favor de la guerra justa, en cambio, reconoce la bondad de que los misioneros puedan ser protegidos por soldados. Así, en su *De procuranda indorum salute* o *Predicación del Evangelio en las Indias* (1588), II, 12, afirma lo siguiente: “Ambos es necesario que vayan juntos, soldado y sacerdote, como lo muestra no sólo la razón, sino la experiencia comprobada con largo uso”. Igualmente, aunque con un talante muy distinto al de Acosta, el franciscano Pedro de Sosa, en su *Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del Reyno de Chile*, escrito hacia 1616, defenderá la necesidad de protección militar.

88 La alusión es a Mt 10,7-8, pero la frase “el Reino de Dios se acerca” se corresponde mejor con Mc 1,15 que con Mt 10,7 (o Mt 3,2).

89 Is 2,4.

90 Lc 10,5.

91 Mt 10,16; Lc 10,3.

92 Mt 11,29

93 En su tratado *Las doce dudas*, Las Casas defenderá que se impone una restitución global y solidaria de todos los males causados en el Perú por los españoles contra todo derecho; cf. A. Osuna, “El tratado de ‘Las doce dudas’ como testamento doctrinal de Bartolomé de las Casas”, *Ciencia Tomista* 102 (1975) 325-378.

94 Las Casas considera un milagro de Dios la conversión de los indios al cristianismo a pesar del antitestimonio mostrado por los españoles. Tal es el maltrato de los españoles y tal la mansedumbre de los indios que Las Casas los identificará con Cristo flagelado (*Historia de las Indias*, III, 138, 511b). Sobre esta identificación, cf. C. Castillo Mattasoglio, *Libres para creer. La conversión según Bartolomé de las Casas en la Historia de las Indias*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1993, pp. 233-234

De Oriente a Occidente: la importancia hermenéutica del factor cultural visto en el ejemplo del matrimonio y el divorcio

Eduardo Arens

Profesor de Sagrada Escritura

Instituto Superior de Estudios Teológicos de Lima (Perú)

Inicialmente quería compartir unas reflexiones desde la experiencia que nos da el hecho de vivir en Latinoamérica sobre la importancia de la historia en relación a la identidad cristiana y al estudio sociológico de sus orígenes. Pero, a medida que avanzaba en mis anotaciones, fui tomando conciencia más bien de la capital importancia del factor cultural. Es en ello en lo que me he centrado en este artículo en honor de nuestro muy apreciado Rafa.

Los seres vivientes, animales y hombres, que conviven en un mismo lugar constituyen una sociedad y se organizan para la convivencia armónica. La organización social en sí no constituye una cultura como tal. Por eso debemos distinguir entre sociedad y cultura. En los estudios bíblicos, no pocas veces se confunden, y el acento suele estar puesto más en el aspecto social que en el cultural. Por cierto, ambos están imbricados: no existe una sociedad humana sin una cultura, ni una cultura sin una sociedad en la que se desarrolle.

1. Sociedad y cultura

Sociedad (del latín *societas*, “asociación”) es la “agrupación de individuos que establecen vínculos y relaciones recíprocos e interacciones estables”^[1].

De forma más precisa, sociedad es la agrupación de personas que “participan de una misma cultura y de unas mismas instituciones sociales, interaccionan entre sí para el desarrollo de sus intereses comunes y la consecución de sus fines”^[2]. La sociedad está constituida por los intercambios e interacciones humanos, organizados y estructurados según un conjunto de modelos, valores, normas, roles y sanciones que comparten todos los participantes del grupo social, pues son la trama de las relaciones sociales.

La sociología es la disciplina que estudia a la sociedad. En general, es propio de las ciencias sociales contemplar su objeto de estudio, en concreto el hombre, no como un ser biológico sometido a leyes deterministas, sino como un ser libre, capaz de autodeterminarse, aunque sujeto a los condicionamientos psicológicos, ambientales y sociales. “El ser social motivo y objetivo de este estudio actúa y se comunica” mediante el lenguaje, vehículo por el que desarrolla una amplísima gama de actividades productivas que se manifiestan a través de las más diversas instituciones culturales, políticas y sociales. La realidad social se manifiesta especialmente en el lenguaje y la cultura.

Por cultura se entiende “esa compleja totalidad que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, hábitos y capacidades cualesquiera adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad. De esta manera, la cultura se refiere a todos los conocimientos, capacidades, hábitos y técnicas adquiridos o heredados socialmente, es decir, no heredados biológicamente” ^[3]. Ésta es la definición clásica de cultura elaborada por Edward Tylor y aceptada por la mayoría de antropólogos.

A. L. Kroeber y C. Kluchhohn, tras examinar unas quinientas definiciones, ofrecieron la siguiente como síntesis: “Pautas implícitas y explícitas de y para la conducta, adquiridas y transmitidas mediante símbolos exclusivos del grupo humano y que incluyen su materialización en forma de utensilios, aunque el núcleo principal de las mismas son las ideas tradicionales (es decir, obtenidas y seleccionadas históricamente) y los valores que implican. Los sistemas culturales son, por un lado, productos de la acción humana y, por otro lado, elementos condicionadores de acciones humanas futuras”^[4]. Esta definición pone de relieve la dimensión normativa,

según la cual los valores serían los que caracterizan una cultura.

Como vemos, cultura es información transmitida (entre miembros de una misma especie) mediante el aprendizaje social, por imitación, por enseñanza o por asimilación. Esto va desde los útiles más elementales fabricados por el hombre, hasta las ideas, pasando por sus costumbres y valores. Constituye la matriz cultural de la sociedad. Es lo cultivado (*cultus*) en una sociedad, sea grande (una nación o un pueblo) o pequeña (el hogar), por eso tiene una dimensión social. Es afín a tradición por cuanto es algo que se transmite de generación en generación. La conjunción de estos paradigmas, tanto de valores e ideas como de comportamientos adquiridos y transmitidos, distingue a los diferentes grupos humanos.

Como decíamos, la cultura se constituye y se afirma por la transmisión durante generaciones de conocimientos y valores que determinan y rigen las relaciones humanas dentro de un grupo, dándole su identidad. Por eso es propio observar en cada cultura patrones de conducta comunes y compartidos, ya que por lo general son el producto consensual o históricamente heredado de un grupo humano. Por eso hablamos de la cultura de un pueblo.

La cultura es visible, se palpa en las múltiples manifestaciones de la vida cotidiana, desde los artefactos hasta el lenguaje. Los significados que tienen las palabras y los signos serán aquellos propios del desarrollo cultural del grupo, lo cual permite la comunicación entre todos sus miembros. Cuando se dice “la casa”, no todos piensan en lo mismo, si bien el sentido será común a todos: el de una vivienda. La imagen que tengan de ella variará según dónde vivan: en una cueva, una tienda, un apartamento, en una ladera o en una playa, en el Polo Norte o en el Sáhara.

Los rasgos culturales, dentro de una misma cultura, pueden ser universales, si los comparten todos los miembros de dicha cultura (dar la mano para saludar es un rasgo cultural universal dentro de una cultura; inclinarse o efectuar una reverencia es un rasgo cultural universal dentro de otra cultura), o pueden ser especiales, si corresponden a grupos humanos específicos de la sociedad (los colegios profesionales o una asociación, por ejemplo). Los distintos rasgos culturales pueden organizarse en sistemas, dando lugar a los llamados complejos culturales (como la manera de

establecer un noviazgo o el conjunto de actos relacionados con la preparación de un matrimonio, por ejemplo). A su vez, los complejos culturales pueden organizarse en instituciones sociales, es decir, en un conjunto de complejos culturales centrados en torno a una necesidad importante de la sociedad. La enseñanza, por ejemplo, es una institución social.

La cultura no es rígida, sino dinámica, como la vida misma, pues es ésta la que la produce y conforma. Por eso hay una suerte de continuidad y discontinuidad. ¿Era la cultura de Jesús en la Galilea del primer tercio del primer siglo la misma que la del evangelista Marcos? Por cierto, ninguna es idéntica a la cultura en la que yo o el lector vivimos. Y el mundo de Jesús y aquel de Marcos no son idénticos –como tampoco lo es el de Mateo y Lucas–. A menos que Marcos reprodujese lo dicho por Jesús, el evangelista, como sabemos, adaptó la tradición recibida, y lo hizo con fidelidad a la intención originaria del texto tal como lo comprendía, así como del auditorio para el cual escribía, en su particular cultura helenística. Y, por cierto, eran diferentes de nosotros.

Lo social tiene que ver más con las relaciones entre personas, la dimensión gregaria del hombre. Por eso es antropológico en sustancia y se inserta de pleno en las llamadas ciencias humanas –psicología, antropología, lenguaje–. La cultura es la relación del hombre con patrones, costumbres, tradiciones, valores, no tanto de los hombres entre sí –aunque se dan en una cultura–.

En resumen, sociedad designa los componentes humanos, es decir, la conjunción de personas que viven e interactúan en un determinado momento histórico, así como las relaciones entre ellas; cultura designa más bien los componentes de carácter material y espiritual que esas personas heredan, alteran, configuran y transmiten.

Unas palabras sobre la relación entre cultura y civilización. En general, se usa el término civilización para designar el conjunto de instituciones y organizaciones que intervienen racionalmente para resolver los problemas derivados de la convivencia social. Desde esta perspectiva, la civilización se identifica más con las conquistas materiales y la organización social, mientras que el término cultura, en este contexto, se refiere a los empeños que rebasan este ámbito y, más que limitarse a la solución de los conflictos derivados de

la sociabilidad, tienden a intensificar y trascender la existencia. En este sentido, la cultura se expresa en el arte, la ciencia, la religión, la filosofía o la literatura, y se manifiesta también en las instituciones orientadas a tales fines: escuelas, cines, teatros, bibliotecas, etc. La cultura remite a una concepción de los valores; la civilización designa los procesos de progreso técnico y material. No hay civilización sin cultura. La cultura va más allá del desarrollo tecnológico o económico, pues se refiere a la dimensión humanista y trascendente inherente al ser humano.

1.1. Cultura y valores

Esenciales a la cultura son la cosmovisión del grupo, su *Weltanschauung*, y los valores con los que se asocia. En efecto, la cultura tiene que ver con valores, que son la apreciación de realidades en su relación con la vida y que se traducen en un lenguaje conductual –comportamientos distintivos–. Los valores son los que guían la orientación conductual dentro de un sistema social. En la conducta se revelan los valores de la persona, aquello que orienta su conducta y por lo cual se desvive, lo que busca o persigue, lo que defiende y lo que recusa. Es así que la religión es un factor cultural que juega un papel importante en el campo de los valores y sus expresiones conductuales. Esto es obvio en Europa en particular, especialmente ahora con las migraciones musulmanas.

Más aún, los valores de una determinada cultura están expresados en sus normas e instituciones; por ejemplo, en relación a la familia, al matrimonio, el orden social o los tratos comerciales. La religión, por cierto, también tiene sus valores, expresados igualmente en normas e instituciones, que incluso atañen a la intimidad de las personas. Si la religión y la cultura están en tensión, obviamente se genera en el individuo una situación de conflicto, como en el caso, entre otros, en lo que se refiere a la conducta sexual o a la crianza de los hijos. Esto es evidente en el fundamentalismo.

Es en base a los valores dentro de una cultura como se establecen los papeles y roles que juegan las personas, así como la posición social y familiar que ocupan, por ejemplo, el varón y la mujer dentro del matrimonio: el papel de esposo y el de esposa, el de padre y el de madre, etc. Muchas culturas son

patriarcales, pero otras, como las del Pacífico, son matriarcales.

1.2. Cultura y culturas

El vocablo cultura tiene muchas acepciones, según se relacione con conocimientos, costumbres, idiosincrasias, arte, creencias, etc. Algo puede ser propio de una determinada cultura pero no tiene por qué serlo de una sociedad, pues dentro de una sociedad pueden convivir diferentes culturas. Una cosa es un fenómeno cultural, y otra, un fenómeno social, que no es lo mismo. Lo social tiene que ver más con estratificaciones y relaciones. Quien se casa con un hombre de otra cultura no por eso entra en otra sociedad; una china y un alemán son de culturas diferentes, pero al casarse viven en una misma sociedad, la del lugar donde habitan. Cultura y sociedad son realidades que corresponden a diferentes esferas pero que interaccionan. No hay sociedad sin una cultura común.

La cultura abarca todos los aspectos de la vida; por eso podemos hablar de cultura religiosa, política, laboral, familiar, escolar, social. No hay una cultura estándar^[5]. Hay subculturas, como la de las pandillas. Por eso, cuando hablamos de una cultura determinada nos referimos a una suerte de denominador común dentro de un grupo humano: sus celebraciones, costumbres, idioma, vestimentas, valores, normas, reglas de conducta, etc. Es la cultura común la que une a una sociedad y asegura su armonía.

Las sociedades se configuran por la cultura predominante de las personas que en ellas conviven. Esto es especialmente obvio en Europa, donde el fenómeno migratorio de las últimas décadas ha venido reconfigurando a las sociedades. La incorporación de nuevos factores culturales hace posible la convivencia –lo contrario produce conflictos–. Esto significa que la cultura no es algo fijo e inmutable. No es un absoluto. Lo que en una sociedad puede parecer culturalmente absurdo, ilógico, en otra puede ser fundamental e indispensable para lograr una armoniosa convivencia. En otras palabras, la cultura no existe en sí misma: es creada, transformada y vivida por el hombre. Y el hombre es subjetivo en sus apreciaciones y decisiones; es condicionado, variable, siempre en proceso, nunca estático. Por eso es por lo que varían y cambian las costumbres.

Nacemos y nos desarrollamos en una cultura, de ahí que ésta se pueda transformar: ella influye en mí, y yo puedo influir en ella. Ella me condiciona, pero yo tengo la potencialidad de alterarla según mis criterios. En otras palabras, no somos más prisioneros de una cultura que lo que permitamos serlo, pese a que no cabe duda de que es un factor determinante en nuestras vidas. En efecto, nacemos en una sociedad que tiene un determinado concepto de maternidad, familia, matrimonio, libertad, etc., que no necesariamente coincide con el de otras sociedades. La valoración de la mujer difiere según las culturas, y la estructuración de la familia también, como en el caso de las culturas matriarcales. Como vemos, la cultura no es ni universal ni monolítica. Lo que existe es una multiplicidad de culturas, no una sola.

La cultura europea es diferente de la andina, y ésta, a su vez, no es uniforme: la norandina, la mesoandina y la surandina son distintas una de otra. La cultura andina de Cajamarca es diferente de la del Cuzco –empezando por su dialecto quechua–. Dentro de cada una, la cultura que caracteriza a cada pueblo, aldea o caserío puede ser diferente de la de otro, y, dentro de una sociedad, la cultura de una familia (incluso de un individuo) puede ser distinta de la de otra. En otras palabras, desde la perspectiva cultural, hay rasgos generales propios de las regiones geográficas que caracterizan a un grupo humano y hay rasgos más particulares que distinguen a un grupo concreto de otro dentro de esa misma cultura general. Del mismo modo, la cultura palestina no era la misma que la helenística, como claramente ha puesto de relieve en particular Martin Hengel en sendos estudios. La de Galilea no era idéntica a la de Judea, aunque ambas eran palestinas. La cultura religiosa de Jesús no era la misma que la de los fariseos; en este sentido, se puede decir que Jesús forjó una cultura diferente.

El reconocimiento y la apreciación de otras culturas relativiza la propia. Esto es importante: si apreciamos la cultura palestina –la de Jesús y las tradiciones originarias–, la nuestra, de raíz fuertemente grecolatina^[6], se verá relativizada, y viceversa. En un mundo globalizado, esta realidad de la variedad cultural nos previene de inclinarnos hacia una suerte de imperialismo cultural, vale decir, de querer occidentalizar el mundo. Aplicado a los textos bíblicos, nos previene de la tendencia a pretender occidentalizar todo el cristianismo cuando nos damos cuenta de que sus

raíces son orientales, palestinas, si bien podemos invocar la importancia de personajes como Pablo de Tarso, que hicieron de traductores de las tradiciones palestinas para el mundo helénico, hacia el cual se dirigían en su evangelización.

1.3. Culturas “bíblicas”

Jesús, Pablo y los evangelistas vivían en una cultura determinada, con su cosmovisión y costumbres propias, dentro de la cual su discurso tenía sentido. Sus valores, lenguaje, creencias y, por cierto, su comportamiento se derivaban de la sociedad en la que vivían. Las expresiones simbólicas y emocionales eran entendidas según los patrones de su cultura, y era según éstos como se juzgaba y se aceptaba tanto su conducta como sus discursos. Es en esa matriz donde podremos comprender correctamente el Nuevo Testamento.

A diferencia de Europa, en Centroamérica y los países andinos es fácil observar y apreciar el contraste de culturas entre las nativas, como las maya, quechua y aymara, y las de arraigo europeo –que llamamos “modernas”– no sólo en costumbres, sino en cosmovisión e idiosincrasia. El desconocimiento y la incomprensión de las culturas nativas son causa de malentendidos y frecuentes conflictos violentos. Lo mismo ocurre con el manejo de la Biblia, que proviene de culturas distintas a la nuestra. Por eso, es un gran acierto y un inmenso aporte para la recta comprensión de la Biblia la incorporación a su estudio de la perspectiva socio-cultural.

Gianni Vattimo insiste en la importancia de la kénosis^[7], la encarnación de Dios en Jesucristo, su abajamiento para solidarizarse con los hombres. Lo hizo históricamente en forma concreta viviendo en la matriz de la cultura palestina galilea. Vattimo pide al cristianismo ser fieles a la kénosis divina, a tomar en serio nuestras culturas, nuestra visión de la vida, nuestros conocimientos, porque la teología basada en la metafísica (aristotélico-tomista) ya no habla al hombre de hoy, entre otras razones precisamente por el factor cultural. Hoy ya no preguntamos por esencias, sino por relaciones; no es el in se, sino el pro nobis.

Nuestra cosmovisión –pensemos en el mundo de los mitos– no es idéntica

a aquella de los tiempos bíblicos en general. Los conocimientos adquiridos en las áreas de las humanidades, los descubrimientos arqueológicos, el escudriñamiento de la naturaleza y el cosmos han modificado considerablemente nuestros conceptos y nuestros paradigmas socio-culturales, nuestra manera de comprendernos a nosotros mismos y nuestro modo de relacionarnos. Y esto, sin duda alguna, ha llevado a entender de otra manera la relación entre el hombre y Dios^[8]. Todo esto significa que entre ellos y nosotros hay una considerable distancia no sólo en el tiempo y en el espacio, sino en lo que concierne a la matriz socio-cultural en la que se dan sus significados. Así, en el Occidente moderno ni se entiende ni se vive como antaño el papel de la mujer, su relación con el varón y su lugar en la sociedad. No admitimos como válida la idea de que ella es un ser inferior y que debe estar subordinada al varón, como se lee de inicio a fin en la Biblia^[9]. Y es que el mundo social en el que se escribieron estos textos es muy diferente del nuestro^[10]. De aquí la necesidad del “diálogo” entre el lector y el texto.

Los presupuestos antropológicos mediterráneos de antaño no tienen por qué ser idénticos a los modernos occidentales, y no lo son, por ejemplo, en relación a la esclavitud. La estructuración social moderna europea no tiene por qué ser idéntica a la Palestina de hoy ni de antaño, y no lo es, por ejemplo, el lugar de los niños en la familia. Tampoco tenemos que seguir admitiendo como historia lo que son mitos; por ejemplo, el de la creación. En eso no concordamos con la Biblia.

Ahora bien, los textos que son objeto de estudio no son otra cosa que expresiones comunicables de las personas que los han producido en sus respectivos mundos. Por eso, como advierte John Elliott, “viene a ser problemático determinar en qué modo estos antiguos documentos bíblicos pueden continuar sirviendo como fuentes de inspiración espiritual y guías morales en los albores del nuevo milenio”^[11]. De aquí la importancia que ha ido adquiriendo la hermenéutica como tal, en general, y en los estudios bíblicos en particular^[12]. Y es que los textos son cultural, social e históricamente coyunturales.

1.4. Cultura y exégesis

Ocho periodistas fueron asesinados en enero de 1983 por los pobladores de Uchuraccay, en las alturas andinas de Huanta (Ayacucho). Los “serranos” pensaron que se trataba de gente de Sendero Luminoso, que había asesinado a varios pobladores. La noticia desconcertó a Perú y al mundo. El presidente Fernando Belaúnde nombró una comisión investigadora, encabezada por Mario Vargas Llosa. Lo que más llamó la atención del informe de dicha comisión, aparte de los hechos mismos, fue su descripción de los pobladores de Uchuraccay: son andinos quechua-hablantes que viven y piensan como tales, con una cultura, unos valores y normas de convivencia muy diferentes de las “costeñas”. Esta simple constatación caló más cuando, tras el arresto de los supuestos autores materiales de los asesinatos, éstos fueron traídos a Lima para ser juzgados, en vez de hacerlo en su contexto cultural en Ayacucho. Varios intelectuales, incluidos juristas, llamaron la atención de que se pretendía juzgarlos según las normas y las leyes propias de la cultura europea (como son las de Perú), siendo que estas personas viven regidas por una cosmovisión y por normas y leyes de convivencia propias de otra cultura, la quechua de las recónditas alturas ayacuchanas. La discusión que se desató sirvió para abrirnos los ojos a una realidad que no siempre hemos tomado en toda su seriedad: la importancia del factor cultural en la sociedad para la convivencia armónica en la misma.

Algo similar sucede cuando se trata de las relaciones interpersonales, como son la sexualidad, el matrimonio, la familia y el divorcio, pues éstos se entienden y viven dentro de una determinada cultura, que es la que interpreta dicha realidad.

Así, si la fidelidad es un valor, la persona casada no intimaré con otra que no sea su cónyuge. Pero ¿qué decir si en determinada cultura –en la cual se crió y creció– la monogamia o la fidelidad a una sola mujer no es considerada un valor? Este tipo de preguntas hacen que nos cuestionemos si lo que puede haber sido importante en la cultura palestina tendría que serlo en la andina o en la europea actual.

Dicho en términos más genéricos, ¿se van a imponer a la modernidad occidental los valores de la cultura palestina de antaño? ¿No sería esto como

querer imponer al Cercano Oriente nuestros valores de democracia y libertad, pensando que son supremos y perfectos, que son los únicos válidos y correctos (¿con qué vara se miden?), o como pretender imponer a Occidente la apreciación –y por tanto los valores– del Cercano Oriente en relación a la mujer? Esto último es lo que en efecto sucede cuando se impone la visión de la mujer expresada en la Biblia^[13].

Uno de los problemas con la lectura bíblica tradicional es que se piensa que los patrones culturales y la cosmovisión de sus autores eran como los nuestros occidentales modernos; que sus estructuras sociales se parecían a las nuestras. Por eso sobreponemos nuestra visión a la de ellos. El fundamentalista hace al revés: transpone la visión del mundo de ellos al nuestro: “la Biblia dice...”, por cierto, leído desde la modernidad. Además, considera que, por ser Palabra de Dios, nada tiene que ver con culturas ni estructuras sociales, cosa que muchos tradicionalistas inconscientemente también piensan.

El documento vaticano de 1993 *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* nos recuerda que “el estudio crítico de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible de los comportamientos sociales que caracterizan los diferentes medios en los cuales las tradiciones bíblicas se han formado” (I.D. 1). Yo añadiría: y los condicionamientos culturales. Más adelante aclara que el acercamiento antropológico cultural “permite distinguir los elementos permanentes del mensaje bíblico que tienen su fundamento en la naturaleza humana, y las determinaciones contingentes, debidas a culturas particulares” (I.D. 2). Por eso, “la tarea que incumbe a la exégesis, de comprender bien el testimonio de fe de la Iglesia apostólica, no puede ser llevada a buen término de modo riguroso sin una investigación científica que estudie las estrechas relaciones de los textos del Nuevo Testamento con la vida social de la Iglesia primitiva” (I.D. 1). En otras palabras, los textos deben ser estudiados teniendo en cuenta los contextos en los que se produjeron, que, por tanto, los condicionaron y constituyen sus limitaciones.

2. Diferencias culturales concretas

Tenemos que ser justos con los autores del Nuevo Testamento –más si estos han sido inspirados por Dios–. Por eso, lo primero es tratar de

entenderlos en sus propios términos, tal como se entendían ellos mismos y a su mundo. Al leer estos textos tenemos que hacerlo dentro de sus contextos, en sus escenarios y según sus idiosincrasias. Esto supone conocer su sistema social y sus valores culturales^[14]. Por lo pronto, una cosa es cierta: éstos eran distintos de los nuestros; y los galileos eran distintos de los griegos^[15], como hoy los latinos lo son de los andinos.

En lo que sigue, los contrastes socio-culturales que mencionaré están en función de su aplicación a un ejemplo concreto de todo lo dicho: la licitud del divorcio.

En el mundo antiguo, la sociedad se estructuraba jerárquicamente según la idea del orden, entiéndase, de subordinaciones (o superioridades, según como se vea), basada en el orden en el universo (1 Pe 2,13–3,6)^[16]. El orden es inherente a la naturaleza misma querida por Dios: cada ser tiene un lugar y un rol que le es asignado (Gn 2–3). Según su lugar, juega un determinado papel. Así, consideraban que la mujer es inferior al varón; por tanto, está bajo su tutela y autoridad^[17]. Las personas eran definidas de acuerdo a su género – varón o mujer– y su parentesco. Es el género el que define el papel que juegan socialmente, así como sus obligaciones, sus derechos y el comportamiento que en general deben asumir.

Las relaciones sociales, por ende, eran estrictamente jerárquicas. El varón estaba por encima de la mujer, como sabemos^[18], y la subordinación de ésta al marido era parte de las normas y virtudes propias de antaño, conocidas también en el Nuevo Testamento (Ef 5,21ss; Col 3,1.18; 1 Cor 14,34; 1 Tim 2,11; Tit 2,11ss; 1 Pe 3,1). Es lo que Dios espera; es el ejemplo dado por Jesús (Didajé 4,11; Bernabé 19,7, esp. 1 Clem, cap. 1, 20, 37-40, 57). Por eso, la mujer virtuosa es la sumisa, obsequiosamente obediente –incluso si uno se divorcia de ella, no entabla (ni puede) juicio–. Recordemos que el marido ha tomado el lugar del padre y que le debe el mismo respeto, lo que incluye obediencia, “sin dudas ni murmuraciones”.

La mujer que no vive bajo la tutela de un varón es vista como carente de honra, de ahí la importancia del acta de divorcio. Sólo unas nuevas nupcias le restituyen su honor, pues así ingresa en el mundo del honor del varón. De toda mujer se espera que viva como casada, bajo la tutela de un varón, y que así cumpla su papel de mujer^[19].

En nuestro mundo, el factor psicológico es sumamente importante en la percepción y las relaciones de las personas, con su énfasis en la individualidad, la autoestima, la realización, la identidad personal. Nos fijamos en la personalidad, el carácter, el temperamento de la persona. En el mundo bíblico palestino, en cambio, era primordial el factor social: se fijaban en las relaciones interpersonales en clave de shalom –que no era la ausencia de conflictos^[20]–. Nuestro valor es la realización personal, no las relaciones sociales; nos centramos en el éxito, no en el honor, y éste medido materialmente, como logro. Ellos se sienten bien o mal según sus relaciones con el mundo que les rodea, mientras que nosotros nos sentimos bien o mal según el estado anímico; ellos miran al entorno (social); nosotros, a nuestro interior (psicológico).

La persona no era considerada como un individuo aislado por sí misma, sino siempre como parte de un grupo. En ese mundo no era un valor la autonomía del individuo, ya que era una sociedad centrada en la familia, es decir, eminentemente social en su trama. La lealtad a la familia y la obediencia a la autoridad eran fundamentales. “El divorcio es un asunto tan social como lo es el arreglo del matrimonio: tiene implicaciones directas para la familia, no sólo para los individuos. Además, está siempre unido al valor del honor”^[21].

Honor es la valía personal públicamente reconocida. Es la estima pública –uno no se honra, sino que es honrado–. Es un valor de carácter netamente social e involucra a la familia. Por eso, en las sociedades donde la vida se define en términos sociales, naturalmente el honor es un factor fundamental^[22]. Su opuesto es la deshonra, que provoca vergüenza, rechazo público, repudio. Tiene sabor a muerte. Es el problema de Job. Obviamente, de la persona honorable se espera una conducta personal y familiar honorable, en armonía con los valores del grupo. El padre es honrado por sus hijos cuando éstos le obedecen. De los hombres se espera que defiendan la castidad de las mujeres que están bajo su dominio y protección. El que ha sido deshonrado afirma su honor rechazando/repudiando la causa de su vergüenza. Por eso, como veremos, el divorcio era necesario en caso de falta sexual por parte de la esposa.

El honor de la familia está encarnado en la mujer. Por eso, el varón la protege de lo que pueda deshonrarla –pues lo deshonra a él–. “Mujeres y

esposas eran vistas como encarnación de la sensibilidad de la familia hacia lo que es la vergüenza, el respeto a la autoridad, la modestia y la pasividad, y se esperaba que mantengan su integridad sexual y la integridad social de la familia dentro de la esfera doméstica. Por eso, todas las mujeres honorables estaban cuidadosamente aisladas en cuartos para las mujeres, separados de los cuartos para los hombres, con ropas que las revistan y apartadas de la vista de los varones, y rigurosamente restringidas en sus interacciones con varones fuera del hogar. Los varones y mujeres que violaban estas fronteras de roles, estatus y espacio eran marcadas como ‘sinvergüenzas’ aberrantes que actúan de manera contraria a ‘la naturaleza’”^[23].

El matrimonio era “un contrato legal y social entre dos familias para la promoción del estatus de cada una, la producción de una descendencia legítima y la preservación y transferencia apropiada de propiedades a la siguiente generación”^[24]. El divorcio era la ruptura de ese contrato.

La lealtad era un valor supremo, en la visión diádica de antaño, de interacción social. Por eso, lo terrible de Judas. Es el hesed hebreo. Dios es leal por antonomasia, pero su pueblo le ha traicionado a menudo, se quejan los profetas –recordemos la figura del matrimonio usada por Oseas–. En nuestro mundo, la lealtad no es tanto al otro como a los intereses personales^[25]: dura lo que dura la conveniencia. Lo vemos a diario en los medios de comunicación, manifestado en robos, engaños, desfalcos, doble vida.

Todo lo dicho debe alertarnos sobre las diferencias culturales, pero también sobre la presunción de que antiguamente se utilizaban los mismos vocablos que hoy para designar a las personas y sus relaciones –por ejemplo, esposa, matrimonio, divorcio–, aunque, sin embargo, no tenían el mismo significado que tienen en el Occidente moderno.

3. Una realidad: matrimonio y divorcio

Es tiempo de aplicar lo dicho al pronunciamiento de Jesús sobre el divorcio. No entraré en discusiones exegéticas histórico-críticas ni en el análisis lingüístico y literario. Me limitaré a observaciones de carácter cultural. De acuerdo con el estudio detallado de M.-E. Boismard^[26], asumo

como probable texto original el proveniente de la tradición cristiana preservado en Mc 10,2-9.

Sin embargo, la situación original probablemente se limitaba a la pregunta a Jesús sobre su parecer –como en otras tantas ocasiones– sobre la licitud del divorcio porque era un tema discutido (cf. m.Git 9,10). Es dudoso que Jesús haya respondido preguntando por “lo que mandó Moisés”, lo que remite a la legislación en el Deuteronomio, si en principio estaba en desacuerdo con esa legislación y su punto de vista se basaba más bien en Génesis 1–2. La pregunta en boca de Jesús sobre lo que mandó Moisés y la respuesta refiriéndose a Dt 24 (Mc 10,3-5) fue introducida posteriormente con la finalidad de resaltar la diferencia entre la posición tradicional judía y la cristiana. Si en la memoria cristiana se preservó la postura de Jesús era precisamente porque difería de la judía. La importancia del tema se observa en la extensión actual de la perícopa, especialmente en Mateo (quien polemizaba con el judaísmo).

Se conjetura que, porque Jesús condenó el divorcio antaño, lo haría también hoy. Es lo que Bruce Malina califica como “anacronismo etnocéntrico”^[27]. Por eso pregunta: “¿Significan lo mismo el matrimonio y el divorcio cuando Jesús habla de ellos y cuando nosotros hablamos de ellos?”^[28]. La única manera de saberlo es refiriéndonos a la cultura en la cual se produce ese discurso.

3.1. La unión matrimonial

Basándose en Gn 1,27, se afirmaba la necesidad imperativa de casarse, especialmente para cumplir la orden divina de “creced y multiplicaos”. En el Targum Neofiti el pasaje se lee como “macho y su pareja los creó”. Por eso, comenta el R. Eleazar que quien no tiene esposa no es un ser humano, pues Dios lo creó “hombre y mujer” y juntos los llamó “hombre” (también R. Chija ben Gamda, ambos del siglo III d. C.).

En Palestina, el matrimonio era un arreglo de conveniencias entre familias, generalmente del mismo clan (cf. Lev 18), en el que no tomaban parte los futuros cónyuges. Los novios generalmente provenían de familias

que se conocían, y que no pocas veces estaban de alguna manera emparentadas, dentro del mismo núcleo familiar o clan^[29] (cf. las advertencias en Lev 18 sobre el matrimonio consanguíneo.) No era una opción libre y madura, particularmente en lo que a la mujer se refiere. No pocas veces el novio era considerablemente mayor que ella; ella, una jovencita menor de 20 años. Ciertamente, había casos en los que la iniciativa era del pretendiente adulto, pero él la introduciría en su propia casa, por eso involucraba la aprobación de su familia.

A diferencia de nuestra sociedad y nuestras costumbres de que los matrimonios se lleven a cabo sin que exista previamente relación alguna entre las familias, pues lo usual es que provengan de estratos y mundos muy diferentes, con costumbres, idiosincrasias, posiciones o estatus y escuelas distintas, en las sociedades de antaño los novios compartían el mismo mundo y sus historias les eran cercanas. A eso se suma que antiguamente la economía era familiar, no como hoy, gregaria, en la que los miembros de la pareja trabajan en lugares diferentes y alejados del hogar, sin mencionar el hecho de que hoy la mujer lo hace en tareas ajenas a las domésticas.

En aquel entonces, el matrimonio era un proceso que se iniciaba con el compromiso convenido entre ambas familias y que culminaba con la introducción de la novia en la casa del novio y se sellaba en la intimidad de la “noche de bodas”. No existía la etapa previa que conocemos como enamoramiento, que supone la libre atracción y el acercamiento entre ambos sin injerencia de la familia, ni tampoco el poder de decisión del que hoy goza la mujer en especial.

En contraste con nuestra sociedad individualista e “independista”, donde cada cual determina libremente su destino, antaño la posición y el papel del individuo estaban determinados por fuerzas exógenas, sea por Yahvé, por la diosa Fortuna u otra, o por algún daimonion, mediados por personas superiores o por familiares.

Legalmente, el matrimonio era la unión de dos familias. El honor, debido hasta entonces prioritariamente a los padres, ahora se debe al cónyuge. Puesto que el matrimonio era fundamentalmente un contrato social, la armonía de la pareja no estaba garantizada por motivos afectivos, sino sociales –por los deberes que se imponen cumplir–. Esa unión, nos recuerdan Malina-

Rohrbaugh, era entendida, dentro de su mentalidad determinista, como designio de Dios: “así como es Dios quien determina quiénes son los padres de uno, es Dios quien ‘une’ en matrimonio”^[30], de ahí la cláusula “lo que Dios unió” (Mc 10,9).

No se casaban basados en el amor mutuo, aunque podía darse o luego se desarrollaba (Cantares). Antaño no se cortejaba, ni la mujer tomaba la iniciativa, ni solía haber una etapa de enamoramiento. En su oración el día de su casamiento, Tobías proclama que no se casa “movido por pasión” (Tob 8,7). Y Flavio Josefo, cuando comenta sobre el matrimonio en Ant. iv.8,23, indica que si el varón contempla casarse con una esclava, que no lo haga, “no importa cuán fuerte se sienta movido por el amor pasional (erôtos); tal pasión (epithumias) debe ser dominada por respeto al decoro y las convenciones del rango”. Prueba de que primaba el honor sobre el amor es la norma dada en Dt 22,28s que regía hasta tiempos de Jesús: “Cuando un hombre halle a una joven virgen que no ha sido desposada, la toma y se acuesta con ella, y si son descubiertos, el hombre que se acostó con ella dará al padre de la joven cincuenta piezas de plata; ella será su mujer, por cuanto la humilló, y no la podrá despedir en toda su vida” (cf. también F. Josefo, Ant. IV, 8.23). Como vemos, el matrimonio es un acto legal, no afectivo. Prima el honor sobre el amor. En el mundo griego, en cambio, el amor sí era un factor considerable, hasta tal punto que su ausencia contaba como causa de divorcio^[31]. También era causa de divorcio la infertilidad^[32].

El varón se casaba fundamentalmente para tener hijos –el no tenerlos era para el hebreo una deshonra–, no por amor. El griego se casaba más guiado por el erotismo. Ella se casaba porque era deber de todo padre honorable procurar un marido adecuado a su hija, y buscaba las ventajas familiares.

Entre los hebreos no había una ceremonia matrimonial como hoy las conocemos, ni por un juramento público ni mediante la firma de un acta. Tampoco existía el matrimonio religioso (oración de Tobías). Era un pacto de honor. El matrimonio se afirmaba, como hemos dicho, en el momento –a menudo ceremonial (cf. parábola de las diez vírgenes)– en el que el novio llevaba a la novia de la casa paterna para introducirla en la suya, y se sellaba en el lecho conyugal^[33]. Llevarla a la casa equivalía a afirmar “se casó con...”. Por eso se dice que “son una sola carne”.

La relación de los esposos en el mundo mediterráneo seguía el modelo de la relación patrón-siervo. Ella está sujeta al hombre. Mujer virtuosa es la que está humildemente al servicio del esposo. El patronazgo asegura protección y proporciona honor al siervo/esposa; a cambio, se somete, es dócil y obediente al patrón, y le es absolutamente fiel. Serle infiel es suficiente causa de divorcio. Todo esto contrasta con el acento en la independencia, la autoestima y la libertad en nuestro mundo. Aplaudimos a la persona “que se para en sus propios pies”, que no se deja dominar ni es títere de otros.

3.2. El divorcio

Como el matrimonio era asumido como un contrato social, el divorcio era la ruptura de ese contrato^[34]. El divorcio afectaba a la dote de la esposa, a su residencia y al honor de las familias. Disuelto el vínculo, se abría la posibilidad de nuevas nupcias. Según m.Git 9,3, la fórmula esencial en el acta de divorcio era: “He aquí que quedas libre para casarte con quien quieras”, semejante a la fórmula de emancipación de esclavos.

Por ser el fin de un vínculo esencialmente legal, el divorcio tenía que certificarse mediante un “acta de divorcio” para abrir las puertas a un eventual nuevo matrimonio. En el judaísmo, el divorcio siempre implicaba la posibilidad legal de nuevas nupcias; se sobrentendía. No se concebía que un hombre viviese soltero. La mujer, por su parte, necesitaba protección y honorabilidad, ambas asociadas al matrimonio.

Había diferentes motivos “legales” para proceder al divorcio. Según Dt 24,1, texto base, “cuando alguien toma una mujer y se casa con ella, si no le agrada por haber hallado en ella alguna cosa indecente, le escribirá carta de divorcio, se la entregará en la mano y la despedirá de su casa”. La “cosa indecente (’ervah)” se refería a algo que pudiese considerarse un comportamiento inapropiado, indecente –por tanto, vergonzoso–, que afectase al honor del esposo. Como se observa, el texto es muy amplio y deja las puertas abiertas a lo que leemos en Mt 19 como causa: “por cualquier motivo”. Algo similar se lee en Sir 25,26: “Si [la esposa] no se comporta según tu voluntad, apártala de tu lado”. Por su parte, la Mishna anota que “la escuela de Shammai dice: Un hombre no puede divorciarse de su esposa

excepto si halló en ella falta de castidad, pues está escrito: ‘Porque encontró en ella indecencia (‘arub dabar) en algo’. Y la escuela de Hillel dice: [un hombre] podrá divorciarse aun si ella le malogró un plato, pues está escrito: ‘Porque encontró en ella indecencia en algo’’. R. Akiba fue el más liberal: el hombre puede divorciarse de su mujer “incluso si encuentra otra más bella que ella, pues está escrito: ‘Y será despedida si no la encuentra agradable a sus ojos [de él]...’ [Dt 24,1].” (m.Git 9,10; cf. también m.Sotah 6 sobre causales de divorcio)^[35].

El honor era un aspecto fundamental en la relación familiar: la imagen pública del matrimonio (no la relación íntima per se). La mujer era para el hombre motivo de orgullo o de vergüenza; era su diadema, motivo de su aceptabilidad social (cf. Prov 31). Por eso se cuidaba la conducta de la esposa, su decoro, y se castigaba su infidelidad^[36] –no así la del hombre–. Era ella quien constituía la fuente de honor del hombre (no al revés). Era parte de la cultura patriarcal y andrógena de antaño.

El honor de la mujer estaba determinado por el cumplimiento de las normas sociales que se esperaba de ella, muy particularmente por su decoro en el ámbito de la sexualidad; por eso en el mundo árabe aún hoy se cubren completamente, incluido el rostro, y no hablan con ningún varón que no sea de los de su casa. Su honor compromete a la familia entera^[37].

Puesto que concierne al honor, era de gran importancia la legalidad de la cohabitación y, al mismo tiempo, la atención a posibles amenazas de trasgresión sexual. La sexualidad era entendida como un derecho adquirido con respecto a la propiedad –ella es propiedad exclusiva del marido (cf. Dt 5,21)–. Aunque fuese compañera o consorte, legalmente era tratada como una propiedad, que además involucra a su honor^[38]. Un atentado contra lo uno, lo era contra lo otro. Si alguien cometía adulterio con ella, era como si le robaran o destruyeran su propiedad. Si es violada, él exige venganza; si ella consiente, es adulterio y el marido se divorcia.

En el caso de una relación entre un varón y la esposa de otro, la que lleva la deshonra es la mujer y su esposo (como consecuencia de no cuidarla), no así –sorprendentemente para nuestra mentalidad– el varón que la sedujo. El adulterio se imputa a la mujer, no al varón. El adulterio es deshonra. La venganza, para limpiar el honor mancillado, era legítima: es la figura del

goel. Por eso, en el mundo griego, como en el judío, el marido engañado debía divorciarse para así recuperar su honor^[39]. Prov 18,22 (LXX): “el que guarda una (esposa) adúltera es tonto e impío” (cf. Sir 25,26).

El divorcio significa la ruptura de los lazos que unían a ambas familias. Si se divorciaba sin motivo válido, ofendía a la familia de la mujer, pues atentaba contra su honor, puesto que se le achacaba como causa alguna falta normalmente asociada al decoro y a la conducta sexual. Si la causa era por adulterio, el marido quedaba deshonorado, por eso limpiaba su deshonor repudiándola, “expurgando la impureza del manto familiar”.

La dote era una porción del patrimonio de la familia de la novia (Gn 31,14ss; Jos 15,18s; m.Ketub 6,6). Al divorciarse, el marido tenía que restituir la dote, de la cual sólo era administrador, no propietario. En el mundo grecorromano, él podía divorciarse declarando solemnemente: “Tuas res tibi habeto” (toma tus cosas y vete)^[40]. La razón por la que se conocen pocos casos de divorcio (destacan los de los Herodes) y no se han hallado actas de divorcio (judías), salvo una en Wadi Muraba’at^[41], probablemente se debe a motivos económicos: el divorcio era muy oneroso para el hombre, que tenía que devolver a la mujer su dote, que había administrado hasta entonces como parte de sus bienes^[42].

Debemos tener presente que la conducta que en Oriente importa es la social, no la individual; de ahí la alta consideración del honor. Las normas conductuales se refieren a estructuras sociales, no a la conciencia individual – recordemos el Decálogo y el sermón del monte (cf. 1 Cor 6,9s; Gál 5,19ss)– ni a su autorrealización. El mandamiento supremo de Jesús es el del amor fraterno, que es desde donde hay que juzgar la moral de antaño, que tiene por finalidad asegurar la cohesión del grupo. Por lo mismo, virtudes son aquellos comportamientos que fortifican las relaciones grupales; y vicios o pecados, los que atentan contra la cohesión del grupo. Las famosas *Haustafeln*, códigos de conducta familiar, eran normas para la convivencia armoniosa en casa. Es con ese trasfondo como hay que juzgar el matrimonio y el divorcio tal como se entendía antaño: ¡el honor podía obligar al divorcio!

3.3. La posición de Jesús de Nazaret

Veamos ahora el texto bíblico. Tomamos como representativo de la situación original Mc 10,2-9^[43]. ¿Cuándo y cómo “separa” el hombre lo que Dios unió? ¿Qué significa y cuál es el alcance de lo que “Dios unió”? ¿Estaba Jesús promulgando una ley?

Lo cierto es que Jesús relativizó Dt 24,1s, poniendo de relieve Gn 1-2 como llave hermenéutica; recusó la visión legalista (“¿es lícito...?”) y se remitió a la intencionalidad divina, lo que nos recuerda las antítesis en Mt 5: “ustedes oyeron que se dijo (Dt 24), pero yo les digo (Gn 1-2)”. La visión de Jesús sobre el tema del divorcio no era idéntica a la de los maestros judíos: contrastaba con ella; por eso está en el Nuevo Testamento. ¿Cuál es la diferencia? Por lo pronto, Jesús se alejó de la concepción jurídica (lo permitido, lo mandado) propia del judaísmo y se remitió a una visión no legalista: la del Génesis. Implícitamente rechazaba la idea de dominación sobre la mujer (notar que se cita la creación según Gn 1,27, no según Gn 2,22).

Parte de la cultura son las ideas religiosas propias de un pueblo, que se manifiestan en sus ritos y costumbres. Así, Dt 24 permitía al hombre divorciarse por cualquier motivo calificado como comportamiento impropio (‘ervah), lo que podía entenderse ampliamente, como hacía la escuela de Hillel, hasta incluir cuestiones de cocina. Esto ponía a la mujer a merced del capricho del hombre y se prestaba a legalizar la calificación de falta grave en la mujer a lo que era intrascendente, lo cual atentaba contra su honor y el de su familia. Por eso se aclara en Mc 10 que eso “lo escribió Moisés por la dureza de su corazón” (v. 5). Pero ¿cómo entendía el judío antaño Gn 1-2 en relación al matrimonio? Una idea nos la da la oración de Tobías: “Tú mismo creaste a Adán y para él creaste a Eva, su mujer, para sostén y ayuda, y para que de ambos proviniera la raza de los hombres. Tú mismo dijiste ‘No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él’. Yo no tomo a esta mi hermana con deseo impuro, mas con recta intención. Ten piedad de mí y de ella y podamos llegar juntos a nuestra ancianidad” (8,6s). La razón de ser de la creación de la mujer es la procreación (Gn 1,27s) y que sea compañera del hombre (Gn 2,18ss). Pero hay circunstancias en las que ella claramente deja de ser compañera, como sucede cuando le es infiel o cuando lo deshonra. El deseo de Tobías es que “podamos llegar juntos a nuestra ancianidad”, lo que, por cierto, deja abierta la posibilidad de que no

sea así.

¿Qué entendían los judíos por “lo que Dios unió”? Hay una clara idea determinista, no jurídica, que se contrapone a la idea de lo que el hombre ha unido de alguna manera con carácter legal^[44]. Es una idea hoy teológicamente descartada, pues contradice la libertad del hombre. ¿Cómo une Dios? Según Génesis, es por el atractivo del varón hacia la mujer, lo que le motiva (a él) a dejar a sus padres para ser “una sola carne” con la mujer (2,24). Aunque la expresión “una sola carne” es una referencia a la unión sexual, con la cual se sella el matrimonio, designa el hecho de constituirse en una sola persona o ser^[45].

Jerome Neyrey nos recuerda que un concepto importante en el mundo bíblico era el de integridad, totalidad (wholeness)^[46]. Está representado y expresado en la creación. Cada ser es un todo completo; el hombre es una unidad, una totalidad unitaria –no cuerpo y alma–. Es contrario a lo fraccionario, lo incompleto, lo parcial. Está asociado a lo que llamamos perfección; lo contrario es lo deficiente, lo imperfecto. El amor a Dios debe ser completo, íntegro: “con todo el corazón, alma, mente, fuerza” (Mc 12,30). Si una parte del cuerpo está oscura, todo el cuerpo lo está (Mt 6,22s). En las relaciones humanas se asocia a la fidelidad, la lealtad: no es a medias tintas. No se puede servir por eso a dos señores (Mt 6,24). Un cuerpo con defecto no es santo (Lev 21,17-20), por eso Jesús sanaba, santificaba (Lc 7,10). Con la misma visión, el matrimonio constituye un todo: “serán una sola persona”. El matrimonio establece una unión de sangre –como la que se tiene con los padres–, no una unión legal, como lo veía el judaísmo. Por eso se abandona el lazo sanguíneo con los padres para constituir un lazo sanguíneo con el cónyuge. El divorcio, por tanto, es la ruptura de esa totalidad unitaria (“serán una sola carne”).

En la crucial sentencia “no lo separe el hombre”, *anthrôpos* se refiere al ser humano en general, no sólo al marido^[47]. En aquella sociedad, el varón era visto más como macho, y se esperaba que jugase ese papel –por eso se condescendía fácilmente a su infidelidad y no así a la de la mujer– más que el de esposo. Jesús presenta un imperativo moral: ¡no separe! (*mê jorizetô*; no dice “si se ha separado” o “si se separa”), imperativo que constriñe a no ir en contra de la intencionalidad divina al crear a la mujer para que sea compañera

del hombre, y tener, por tanto, éste la obligación de tratarla como tal. Sabiamente, Jesús deja abierta la cuestión de las situaciones en las que es imperativa la separación en aras del bien mayor, como el honor de la familia al romper el vínculo por el adulterio de ella (Mt 19,9)^[48]. Lo que no se admite es la separación evitable, “por cualquier motivo”. No era, pues, una sentencia jurídica, es decir, no se refería al divorcio^[49], sino a la fidelidad entre hombre y mujer.

¿Qué causa, que no sea “por cualquier motivo”, podría haber? Tendría que ser una que lo justificase, como por ejemplo el atentado contra el honor – que ocasiona vergüenza, que atenta contra la respetabilidad del hombre–. Tal sería precisamente el adulterio o la conducta impropia de una mujer casada en el área sexual^[50]. Jesús no habla de motivos o causas serias, que se sobreentendían cómo válidas; por eso Mateo, que escribe para un público de arraigo judío, especificó para los que no son de raíz judía: “excepto en caso de porneia”. Mateo habla de porneia, no de adulterio, moicheia, porque el adulterio era de por sí punible con lapidación, con lo que abre el abanico, pero siempre dentro de la misma esfera de la sexualidad impropia^[51]. ¿Qué entenderían los lectores de Mateo bajo porneia? Ciertamente, lo que tiene que ver con la sexualidad en su sentido común, amplio. Se resuelve así el dilema de si porneia es adulterio u otra cosa. Marcos no se pronuncia, limitándose a descartar que en principio sea legítimo el divorcio, lo que no descarta por motivos serios.

En resumen, la visión jesuánica del matrimonio no es la tradicional de un contrato entre familias; no es jurídica, por eso en su mente no hay lugar para casuísticas. Su visión está basada en Gn 1, por eso, con sensibilidad humana, no avala sumisiones asimétricas como las de Dt 24. Jesús toma con absoluta seriedad la “dignidad” de las personas. De hecho, su descalificación de Dt 24 como norma incluye una implícita defensa de la dignidad y la honorabilidad de la mujer, y es eso probablemente lo que primaba en su mente. No es voluntad de Dios que ella esté sujeta al capricho del varón. Notemos que, según Gn 2,24, es el varón quien deja a sus padres para unirse a la mujer, no al revés, y que no se alude a la mujer sacada de la costilla de Adán. Como sabemos, Jesús apelaba implícitamente al amor como factor de convivencia: “que no lo separe el hombre”, pues los dos son “una sola persona”, solidariamente complementados. La suya es una visión existencial, no

legalista, que apunta a un ideal de vida.

Ése es el sentido que expresa la advertencia que sigue, “en la casa” (en la comunidad helenística), que aplica la sentencia de Jesús: “El que despidе (apolusêi) a su mujer y se casa con otra comete adulterio contra aquélla” (Mc 10,11). Sorprendentemente, contra la costumbre y las apreciaciones de su tiempo, se califica de adúltero al hombre –no a la mujer–, cosa que el judío no hacía^[52]. Mantener relaciones con una prostituta no es adulterio, pues no se le deshonorа. Y si él se divorcia, puede casarse de nuevo, porque no comete adulterio contra nadie. En el matrimonio, sólo la mujer podía cometer adulterio, pues ella podía deshonorar al marido, pero él no la deshonoraba si se acostaba con otra. Jesús entiende que el honor se aplica también a la mujer, y por eso él la deshonorа al divorciarse y es calificado de adúltero.

Es en cierto modo una exageración, como la de sacarse el ojo o cortarse la mano si suponen un obstáculo (escándalo), o considerar adulterio el simple hecho de desear a la mujer ajena (en Mt 5). El modo de hablar, en cuanto a su forma, es el mismo en todos estos casos, pero no es una fórmula legislativa^[53]. Jesús no legisla. Mediante este lenguaje hiperbólico^[54] se acusa y hace responsable de la desgracia de la mujer al que la repudia; es una injusticia contra ella. Al calificar de adúltero al varón que se divorcia, pone en evidencia la seriedad de la falta cometida, lo injusto de su acto.

Implícitamente, para Jesús el honor corresponde no sólo al varón, sino también a la mujer, y por eso el que se divorcia injustamente de una mujer la deshonorа. El que despidе injustamente a la mujer la trata como adúltera: vulnera su honor y el de su familia. Se daba por sentado que el adulterio permitía el divorcio (Mt 19,9), incluso que obligaba a ello en aras del honor de la familia. Tengamos presente que el divorcio legalmente permitía unas nuevas nupcias, por eso se asumía que el que se divorcia de una mujer lo hace para casarse con otra^[55]. Es esto en sustancia lo que se recusa: el divorcio para casarse “con otra” que tome el lugar de la anterior

Recordemos que, a diferencia de nuestra cultura, en el Cercano Oriente el valor de la persona y su dignidad estaban más influenciados por la percepción del grupo que por la autoestima personal e independencia del sentir grupal que hoy nos caracteriza^[56]. Esto era más acentuado en relación a las mujeres, cuya importancia se cifraba sólo en relación a los varones, especialmente al

cabeza de familia –a quien estaban sujetas–. Recordemos que sus valores eran fundamentalmente sociales, con un fuerte sentido de la solidaridad, muy semejante al de la cultura andina. Por eso resultaba chocante el requerimiento cristiano de dejar a la familia, incluso “odiarla”, por seguir a Jesús (Lc 14,26).

Al ser “expulsada”, la mujer necesitaba reconstituir su honorabilidad y contar con el sustento y la protección del varón, de ahí que normalmente se volviese a casar. Por eso, si lo volvía a hacer, siendo ilegal un divorcio “por cualquier motivo”, el marido carga con la responsabilidad del adulterio que ella comete “legalmente” al casarse de nuevo, como se lee en la cláusula añadida en Mc 10,10-11 par., que expone las consecuencias: el primer marido “comete adulterio contra ella”. Si se divorcia por adulterio, como Mateo indica expresamente, es legítimo. Pero si el hombre se divorcia para casarse con otra, no lo es, por eso la cláusula “y se casa con otra”.

Como vemos, para Jesús de Nazaret el tema no es el divorcio en sí, ni su legitimidad. A la pregunta legal responde con un principio hermenéutico: Génesis, expresión de la intencionalidad del Creador. Para Jesús, el tema es la dignidad de la persona que es víctima de la imposición caprichosa y abuso de otro: divorcio “por cualquier motivo”, como explicita el texto de Mateo –que, además, era discutido entre rabinos, sobre lo cual bien podrían haber pedido el parecer de Jesús: ¿es legítimo divorciarse “por cualquier motivo”?–. Como en muchos otros textos, Jesús sale en defensa de la parte débil, las víctimas de la discriminación, de la marginación (la divorciada es repudiada, rechazada, ¡tratada como un leproso!).

4. Corolarios y reflexiones: ayer y hoy

Para la lectura correcta de un texto es necesario tener en cuenta la realidad socio-cultural en la que se produjo, y el lector debe ser consciente de sus propios condicionamientos socioculturales e ideas filosófico-teológicas, entre otros. Así, si antaño un principio de convivencia era el honor, hoy lo es la dignidad; si antaño se pensaba en términos relacionales, hoy se hace en términos personales; si el ideal de vida era la paz y la armonía, hoy lo es la realización personal y el éxito.

Siempre se legisla sobre la experiencia, de ahí que esos principios no fueran abstracciones. Surge entonces la pregunta sobre la validez, el alcance y las limitaciones de los principios y normas que provienen de la cultura del autor, en relación con el hombre de hoy en Occidente, con todos los conocimientos que ha adquirido y la sensibilidad humanista que ha desarrollado –por ejemplo, los derechos humanos–. Esto impone una suerte de círculo hermenéutico entre la cultura de antaño y la moderna, entre Oriente y Occidente. Por eso, los diálogos interculturales, que incluyen los interreligiosos, han ido cobrando importancia y han relativizado no pocas de nuestras certezas.

Sin embargo, la mayoría de las personas leen la perícopa sobre el divorcio desde la perspectiva individualista de nuestro mundo, sin considerar la sociocultural de antaño^[57] –y eso si no es desde una visión netamente doctrinaria–. Lo ven como un problema individual que hay que resolver, no como una problemática comunitaria (familiar). Lo ven más en clave jurídica, y no de lazos familiares o sanguíneos. De hecho, como nos recuerda Bruce Malina, hablar de “persona” en relación con la Biblia es un anacronismo, pues ni siquiera existía ese vocablo en hebreo y en griego^[58]. La exégesis ha dejado claro que no se trata de una legislación jesuánica^[59]. Por su parte, la lectura posmoderna se centra en el derecho de la persona a su autonomía y su autorrealización, y le resulta chocante la actitud predominantemente machista de la Biblia –con toda razón, valgan verdades–.

Se ponen así en evidencia los alcances, los valores y también las limitaciones tanto del texto –en razón de sus condicionamientos históricos– como las nuestras al descubrir valores que hemos perdido o riquezas que ignorábamos. Es el caso del diálogo entre el cristianismo, con su racionalidad, y las religiones orientales, con su mística. Con estas observaciones, veamos sucintamente el texto que hemos usado como ejemplo, referido al divorcio.

1. Empecemos por resaltar los valores de Jesús, centrados en nuestro ejemplo. Él respondía a preguntas de su tiempo, con las inquietudes que se suscitaban por las discusiones entre rabinos. Le piden su opinión y responde que hay que remitirse a la voluntad e intención primigenia de Dios en la creación del hombre, expuesta en el Génesis, que contrasta con la opinión

común que se remite al Deuteronomio. ¡No actuó como legislador, como se le ha imputado tantas veces! La “ley de Cristo” es el amor, y punto. Como hacía con las parábolas, invitaba a reflexionar, discernir y decidir. Esa reflexión a partir del Génesis la asumió la comunidad y está en Mc 10,10-12 par. Es importante, por tanto, la intención de Jesús, que no responde “sí” o “no”, ni entra en un debate: plantea un punto de partida para la reflexión, para después aplicarla concretamente.

Jesús no dejó instrucciones particulares sobre el matrimonio, salvo el retorno a la visión de Gn 1, que se traduce en una defensa firme de la dignidad de la mujer y descarta la postura liberal de Dt 24,1s. El principio general de Gn 1 es el del compañerismo, esa necesaria complementariedad que se une al punto de ser “una sola carne”. Este vínculo de mutua entrega debe ser cuidado celosamente. Pero eso no es todo: la orden es que procreen. Por tanto, implícitamente, los hijos son importantes, aunque en Mc 10 nada se dice sobre ellos.

La postura de Jesús ante el divorcio es coherente con la que le vemos en otras situaciones: la defensa de la parte marginada, asumiendo una postura principista (Gn), no legalista (Dt). De él aprendemos a mantener distancias respecto a una visión predominantemente legalista en relación a la vida, la sociedad y la convivencia^[60], y a asumir más bien una actitud compasiva y solidaria con “el pobre”. Jesús tomaba en serio a las personas y su valía, y lo hacía especialmente con los relegados. Por eso veía a la divorciada como una persona –no como un objeto– cuya dignidad debía ser defendida. Implícitamente, al remitirse a Gn 1, recusaba la tradicional concepción de la mujer como subordinada a la voluntad del varón y el divorcio fácil que establece Dt 24. Éstos, así como su clara defensa del matrimonio, son valores que debemos resaltar del texto que nos concierne y que concuerdan con nuestra cultura.

2. Por otro lado, hoy no admitimos teológicamente la concepción determinista del matrimonio como “lo que Dios unió”, pues es la negación de nuestro valor fundamental: la libertad de los seres humanos. Condición indispensable para la validez del matrimonio hoy es la libertad de ambas partes^[61].

Tenemos una concepción más igualitaria de las personas que la que tenía

Jesús y que la que se lee en el Nuevo Testamento en general. Rechazamos aquella idea asimétrica de que la mujer es parte de las propiedades del hombre y, por tanto, podía disponer de ella. Paulatinamente hemos llegado a reconocer la igualdad de derechos de todos los seres humanos, incluidas las mujeres y los niños. Nos regimos, en general, por los Derechos Humanos, que contrastan notoriamente con la cultura social antigua. La mujer de hoy es libre y se impone y comporta igualitariamente con el varón; no acepta ser súbdita ni acepta que sólo el hombre pueda tener la potestad de entablar divorcio, lo que ya había superado el mundo grecorromano y fue incorporado por Marcos (10,12).

En contra de la opinión expresada por no pocos, Jesús no proponía un igualitarismo en el sentido de que el hombre y la mujer son idénticos en todo^[62]. Tampoco lo propuso Pablo. Eran hijos de sus tiempos. La idea de igualdad como se propone hoy en Occidente les era ajena, a pesar del discurso de que todos somos igualmente hijos de Dios –eso es sólo en relación a Dios, no entre las personas (cf. 1 Pe 3,1.7)–. Sí hubo una aproximación, basada en la relación del amor mutuo, el mandato supremo del Maestro (cf. 1 Cor 7,3s; 1 Pe 3,7). Lo notorio es que insistieron en la equidad, es decir, en el trato correcto a cada cual según el estatus que se tiene en el espíritu del amor fraterno, tal como lo vivió y mostró el Maestro (Ef 5,25). Esto significa que la posición de la mujer no fue elevada al mismo nivel que la del varón: ella le está sujeta. El principio en el judaísmo es la creación misma (Gn 2–3), asumido por el cristianismo (cf. 1 Tim 2,12-14: Adán fue creado primero). Es lo que Pablo afirma en 1 Cor 11,3: “Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios es la cabeza de Cristo” (cf. 14,34; Ef 5,23); “no fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón” (1 Cor 11,9; 1 Tim 2,11), de ahí el mandato “mujeres, sométanse a sus maridos!” (Ef 5,22; Col 3,18; 1 Pe 3,1).

3. La idea –y vivencia– del matrimonio hoy es diferente, como lo son la idea de la familia y la constitución de la sociedad. No somos orientales... El matrimonio se determinaba en Palestina fundamentalmente en base a conveniencias sociales y prácticas, y era pactado entre los padres; hoy lo es por el amor mutuo, libre, previa etapa de enamoramiento. Por eso, tanto la unión como la separación no se basaban en los mismos valores que los nuestros. Para nosotros (como ya entre los griegos), que priorizamos la

individualidad, en una relación interpersonal son primordiales la atracción y el afecto, independientemente de las expectativas de la otra parte. Hoy las personas no se casan para cumplir con el mandato “creced y multiplicaos”, sino por el amor mutuo. Los hijos encarnan ese amor mutuo. Es de destacar que en el evangelio no se habla de los hijos; sin embargo, hoy son tan importantes que pueden justificar el divorcio.

Hoy, las personas se casan a una edad más avanzada que antaño y, además, con profesión y autonomía, lo que acarrea más problemas para la adaptación a la convivencia. Hoy, la pareja la escoge libremente el individuo, no los padres. Añadamos a esto la enorme diferencia existente entre la vida social y laboral en las grandes urbes modernas, con sus efectos sobre la familia, y la vida estrechamente entrelazada en los pueblos palestinos. La sociedad de hoy es profundamente diferente. Por eso, Halvor Moxnes nos alerta sobre el hecho de que “en el mundo occidental la mayoría de nosotros vivimos en sociedades construidas en torno a individuos. Nuestras estructuras sociales se basan en la participación voluntaria, en lugar de en los lazos familiares. El resultado es una moral basada en principios generales, no discriminatorios, que se pretenden aplicar a todos por igual. En cambio, los estudios sobre el honor y la vergüenza en la región mediterránea nos introducen en sociedades basadas no en individuos, sino en familias, clanes y linajes. Los valores primordiales se sitúan en esos grupos no en función de principios abstractos o ‘universales’. Esto crea un sistema diferente de valores y de moral del que conocemos en las sociedades occidentales moderna y posmoderna”^[63].

Las relaciones hombre-mujer son diferentes según las culturas. Por lo mismo, la familia no se concibe de la misma manera en todas ellas, ni está determinada por los mismos principios; por ejemplo, en relación al matrimonio consanguíneo, frecuente en Oriente (con limitaciones: Lev 18). Por eso, K. C. Hanson acuciosamente nos advierte de que “si miramos a la familia etnocéntricamente es fácil confundir un modelo cultural con uno biológico”^[64].

El ideal de la familia era la vida en “concordia”, un ánimo de paz y armonía. Es el shalom, fundamental en las relaciones interpersonales. Era el deseo del saludo al encontrarse. Es paz social, concomitante con el concepto

bíblico de integridad. En cambio, hoy el ideal es en términos de progreso, éxito, posición, en búsqueda de lo cual las personas, cada vez más, emigran a otro lugar lejos de sus padres.

No podemos cerrar los ojos al simple hecho de que en el curso de dos mil años hemos aprendido mucho sobre el hombre en sus varias dimensiones, que se ha progresado técnica y tecnológicamente, pero también que la estructuración de la sociedad y de la vida familiar, con su ritmo de vida y sus exigencias, son notoriamente diferentes que antaño. Obviamente, no es lo mismo vivir en una aldea campesina que en una gran urbe moderna.

4. La idea de fidelidad y la seriedad del adulterio no son iguales en todas las culturas, como tampoco lo es la idea de matrimonio y de familia. Por lo mismo, las causas aceptables legítimamente para el divorcio son fijadas por la sociedad donde se vive, en consonancia con sus ideas.

La mayoría de los casos en los que se plantea el divorcio surgen de alguna situación de imposibilidad práctica de una convivencia armónica. Con nuestros conocimientos del hombre gracias a la psicología, la sociología, la antropología, etc., y en sintonía con nuestra valoración de los derechos humanos y nuestra apreciación de la autoestima y el cuidado del equilibrio psicológico, consideramos causas de divorcio –para salvaguardar la integridad y dignidad de la persona– situaciones antes desconocidas, como los maltratos físicos y psicológicos. No sólo cuidamos la salud física, sino también la psíquica.

Hoy, en Occidente no nos mueve el honor, sino la autorrealización. Lo que para los palestinos era el honor (social), para nosotros es la dignidad de la persona. Por eso, ¿qué sucede en una sociedad como la nuestra, donde divorciarse de una mujer no atenta contra el honor de su familia? El sentido de independencia y autoafirmación era desconocido en el mundo bíblico. No es un ideal en nuestro mundo que la mujer esté sujeta al marido, sino que se desenvuelva y se desarrolle –hoy estudian, son profesionales, incluso ejecutivas–. Nos motiva más el éxito que la paz. Es nuestra cultura, y pensamos y vivimos de acuerdo a ella, del mismo modo que los palestinos lo hacían en su tiempo.

Frecuentemente, las familias vivían cercanas las unas a las otras –si no contiguas–, lo que contrasta con nuestro mundo, donde viven distantes^[65]. La

esposa se mudaba a la casa del marido, que solía estar en o cerca de la casa de sus padres (cf. Mt 10,35; 25,5s), cosa que hoy se da cada vez menos. Los lazos de los hijos con sus padres eran sagrados. Las familias eran, además, una unidad productiva, y la economía era compartida totalmente –algo también muy diferente, pues hoy cada parte maneja su economía, incluso individualmente–. Esos lazos unían y favorecían la estabilidad matrimonial y familiar, pero, igualmente, el divorcio afectaba a las relaciones familiares mucho más que hoy, en que viven lejanas unas de otras –si no independientemente como núcleos autónomos–. A todo esto debemos añadir la filosofía de vida actual que envuelve a las personas, especialmente en las ciudades, basada en el consumo, la velocidad, la autoafirmación, el placer per se, etc., como lo demuestran los estudios de sociólogos y antropólogos.

5. Permítaseme algunas preguntas y reflexiones cándidas. Al hablar del matrimonio, ¿es lícito aplicar los patrones culturales de la sociedad palestina del siglo I a los patrones culturales ancestrales del mundo andino, por ejemplo? El honor, tal como lo entendemos, no es un valor en el Ande; la fidelidad es relativa; la convivencia a prueba antes del matrimonio (servinakuy) es parte del proceso; la mujer se deja golpear (“cuanto más te quiero, más te pego”), y la lealtad es en primer lugar con el pueblo, no con los padres. Se objetará que hay que “educarlos”, “culturizarlos”. Conocemos las interminables discusiones al pretender que una cultura es superior a otra.

El amor afectivo y la realización personal son parte de la cultura posmoderna, y por eso resultan vitales para nosotros. Éstas son hoy las fuerzas motoras para el matrimonio. ¿Podemos trasladar e imponer la prioridad de las conveniencias de los padres y decidir sobre la legalidad del matrimonio de los hijos en esos términos? Más aún, ¿es lícito imponer la “concordia” grecorromana o la “armonía” hebrea como ideal de matrimonio a nuestra cultura, para decidir sobre su validez? ¿Qué decir de la sumisión dócil de la mujer a la voluntad del marido? Sería un imperialismo cultural pretender imponer los ideales y valores sociales de una cultura a otra^[66]. No hay una cultura superior a otra. No debemos confundir cultura y civilización; éstas sí las hay más avanzadas o superiores que otras, según los conocimientos y avances científicos en particular.

¿Qué decir de la situación en la que la unión en “una sola carne” ha sido rota de facto por la infidelidad, sea por adulterio o por otra falta grave? ¿Y

qué sobre la situación en la que ambos están de acuerdo en separarse, es decir, en la que ninguna parte se impone a la otra?

En cuanto a los hijos, ¿por qué no se dice nada de la necesidad del divorcio cuando es un infierno y los que sufren son ellos^[67]? Es notorio que no se les mencione en relación al divorcio. ¿Debemos mantener la valoración de los niños que se tenía antaño? Su situación en la familia era diferente que en las nuestras: no contaban. Pero en nuestro mundo, precisamente por la importancia de los niños, el divorcio se impone como necesidad si el clima familiar es infernal o disfuncional, y también las nuevas nupcias si les van a dar estabilidad y seguridad.

¿Por qué, a la hora de considerar la sentencia de Jesús, se olvida que apuntaba a principios generales basados en la idea que tenía de Dios: un padre (abba) siempre dispuesto al perdón y movido por la compasión, pero también defensor de “la viuda, el huérfano y el extranjero” (la divorciada está en la misma situación que la viuda)?

Jesús mismo no dijo nada en caso de nuevas nupcias –lo dicen Marcos (10,11s) y Mateo/Lucas–. Pablo deja abierta la posibilidad de que la parte que fue abandonada por la pagana se vuelva a casar, pero con un cristiano (1 Cor 7,15), aunque, ciertamente, él prefiere que no se casen. Él mismo indicó que hay que vivir el carisma (v. 7): “Es preferible casarse que quemarse” (v. 8s).

6. Es necesaria la hermenéutica para distinguir lo condicionante (cultura) de lo esencial (mensaje). Éste, el mensaje, es lo que estrictamente constituye la Palabra de Dios, la cual debe hablar al auditorio que lo escucha, y que vive en una matriz sociocultural particular, no idéntica a la de otras latitudes o tiempos, incluidos los bíblicos^[68].

Palabra de Dios no es la cultura, sino los valores profundos que se transmiten. En este caso, la defensa de la integridad y la dignidad de la persona víctima del capricho de alguien. Al remitir al origen como respuesta a la pregunta por la licitud del divorcio, Jesús exhortaba a restituir la dignidad de la mujer como persona creada por Dios (notar que se trata de Dios creador) y a tomar seriamente como voluntad divina “la vocación” al compañerismo (independientemente de lo que condujo al matrimonio^[69]).

La sentencia de Jesús no es un mandato (género), y lo que se dice hay que

entenderlo en el contexto de la visión sociocultural de antaño sobre el matrimonio: la importancia del honor, la vida en estrecha comunidad, el trabajo complementario familiar, etc. Por eso, los evangelistas adaptaron la visión de Jesús sobre el matrimonio a las realidades socioculturales de sus comunidades, y Pablo a la situación de Corinto. Nosotros debemos hacer lo mismo, para que esa Palabra de Dios nos siga hablando hoy.

¹ Diccionario Herder de filosofía en CD-Rom, Barcelona 1974, art. “Sociedad”.

² Ibíd.

³ Diccionario Herder de filosofía, art. “Definiciones de cultura”.

⁴ Ibíd.

⁵ H. Schoeck, art. “Kultur”, Soziologisches Wörterbuch, Friburgo/Br.-Viena 1974, 208s.

⁶ Cf., a este propósito, las lúcidas observaciones de J. I. González Faus, “Deshelenizar el cristianismo”, en *íd.*, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006, cap. 10.

⁷ G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona 1996, 61ss.

⁸ Pensemos en la manera diferente de entender la escatología, en el abandono de los mitos de antaño, en los estudios de antropología teológica y, por cierto, en la metodología y los enfoques en la exégesis bíblica.

⁹ Cf. esp. E. Schüssler-Fiorenza, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989. La visión contraria es la propiamente fundamentalista, resultante de una lectura descontextualizada y ahistórica.

¹⁰ Cf. J. H. Elliott, *1 Peter*, Doubleday, Nueva York 2000, pp. 585-599.

¹¹ *1 Peter*, 586. Esto, por cierto, ha obligado a repensar, a la luz de los datos y las observaciones provenientes del estudio crítico de la Biblia, la manera de entender la inspiración bíblica y el alcance del concepto de “Palabra de Dios”. Cf., al respecto, E. Arens, *La Biblia sin mitos*, Lima 2004, cap. 15 a

19.

12 Cf. La interpretación de la Biblia en la Iglesia, Vaticano 1993, cap. II.

13 Cf. la instructiva presentación temática de J. Pilch – B. Malina (eds.), Handbook of Biblical Social Values, Peabody 1998.

14 La clásica obra de B. Malina, El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural, Verbo Divino, Estella 1995, sigue siendo la mejor exposición de la cultura del mundo bíblico, aunque no distingue los lugares, pues agrupa a todos como “mediterráneos”. Cf. también J. Pilch, The Cultural Dictionary of the Bible, Collegeville 1999; J. J. Rousseau – R. Arav, Jesus and His World. An Archeological and Cultural Dictionary, Mineápolis 1995; K. C. Hanson – D. E. Oakman, Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts, Mineápolis 1998.

15 Cf. B. Malina, “Understanding New Testament Persons”, en R. Rohrbaugh (ed.), The Social Sciences and New Testament Interpretation, Peabody 1996, cap. 2.

16 J. H. Elliott, o. c., 486.

17 Gn 3,16; 1 Cor 11,3.8; Ef 5,23; Aristóteles, Pol. 1.2.12; 1254b; Plutarco, Conj. praec. 33; Mor. 142d; C. praec. 48; Mor. 145cd; Josefo, C. Ap. 2,201. La relación varón-mujer, vista desde la sensibilidad moderna comparada con los tiempos bíblicos, la discute ampliamente J. H. Elliott, o. c., 585-599.

18 Estamos hablando de lo que era común en aquellas sociedades. En la aristocracia grecorromana, las mujeres gozaban de mucha más libertad, apertura, roce social y participación pública que las mujeres de la plebs. Algunas eran empresarias, otras patronas. Éste no era el caso en el judaísmo.

19 B. Malina, El mundo del Nuevo Testamento (p. 48 de la edición en inglés)

20 Es notorio que las palabras empleadas para determinados contextos nos ayudan a tener una idea de las diferencias socioculturales. Las mismas palabras tienen connotaciones diferentes; por ejemplo, el vocablo usado para “paz” en la mentalidad griega (eirene) tiene un sentido muy distinto que en la semítica (shalom/salam); otro tanto hay que decir de justicia, verdad, amistad, amor, etc.

21 K. C. Hanson, “The Herodians and Mediterranean Kinship”, Biblical Theology Bulletin 19 (1989), 149.

[22](#) Cf. más ampliamente B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, cap. 1.

[23](#) Elliott, 1Peter, 568. Cf. Rom 1,18-32; 1 Cor 11,2-16; 14,34-37; Filón, Spec 3.169.171; Virt. 19.

[24](#) C. Osiek – D. L. Balch, *Families in the New Testament World*, Louisville 1997, p. 42.

[25](#) J. Pilch, “Steadfast Love”, en J. Pilch – B. Malina (eds.), *Handbook of Biblical Social Values*, Peabody 1998, pp. 183-185. Cf. “hesed” en TWAT.

[26](#) P. Benoit – M.-E. Boismard, *Synopse des Quatre Évangiles*, t. II: *Commentaire*. París 1972, pp. 306-308. Boismard piensa que el original no incluía las citas de Gn 1,27 y 2,24. Conuerdo con la opinión de que originalmente no era una controversia (“para tentarlo”).

[27](#) *El mundo del Nuevo Testamento* (p. 10 de la edición en inglés).

[28](#) *Ibíd.*, 11

[29](#) Hoy vienen de mundos, costumbres, idiosincrasias, posiciones o estatus muy diferentes, de escuelas distintas. Por eso, no es raro que el divorcio se plantee por incompatibilidad o por tensiones insuperables en esos aspectos.

[30](#) B. Malina – R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Mineápolis 1992, p. 241 [traducción española: *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea en el siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996].

[31](#) C. Osiek – D. Balch, o. c., 61, que remite a P. Garnsey – R. Saller, *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, Berkeley 1987, pp. 132-136.

[32](#) Osiek – Balch, o. c., p. 62: adulterio e infertilidad eran las dos causales más comunes de divorcio en el mundo grecorromano. Y divorcio significaba automáticamente libertad para contraer nuevas nupcias.

[33](#) Esto explica la importancia que tenía la virginidad de la mujer si se trataba de su primer matrimonio. Cf. lo dicho al respecto en Dt 22,13-21 y en m.Ket 1,1-7.

34 Es instructiva la variedad de términos que se usaban para designar la ruptura matrimonial. Cf. D. Daube, “Terms for Divorce”, en *íd.*, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956, cap. XIII.

35 Cf. la discusión actualizada sobre el divorcio en la legislación judía en T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody 1997, pp. 141-147.

36 José quiso repudiar a María en secreto, no públicamente. La razón es obvia: para salvaguardar su honor (Mt 1,19; notar que esto lo dice Mateo, el de la excepción al divorcio).

37 Así se entiende la ley del levirato.

38 Es el honor del marido, que en la esfera de parentescos es fundamental, el que debe ser defendido, asegurándole descendencia si éste muere antes de haber tenido un hijo/a. Por eso, la ley del levirato, que Jesús acepta como algo normal. Ella es tratada como propiedad de la familia del marido difunto. Eso choca mucho con nuestra cultura.

39 Cf. m.Sotah 5.1.

40 E. Cantarella, *Pandora’s Daughters*, Baltimore 1987, pp. 136s.

41 El único documento de divorcio hallado entre papiros en Egipto que se relaciona con judíos es el CPJ 144, que data del año 13 a. C. Cf. L. Feldman – M. Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, Mineápolis 1996, p. 34.

42 T. Ilan, *o. c.*, p. 147.

43 Sin embargo, asumo como representativos de la situación original sólo los v. 2 y 6-9, como se lee también consecutivamente en Mt 19,1-5. La tradición añadió los v. 3 a 5 para aclarar el contraste con la postura judía (par. Mt 19,6-8), y posteriormente Marcos añadió los v. 10-12 (“en casa” como otras escenas: 4,10ss; 7,17; 9,28.33).

44 Cf. H. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Múnich 1926, t. I, pp. 803s.

[45](#) J. Mateos – F. Camacho, El evangelio de Marcos, Córdoba 2000, vol. II, p. 421.

[46](#) Art. “Wholeness”, en Pilch – Malina, Handbook of Biblical Social Values, pp. 204-207.

[47](#) En la cita de Gn 2,24 se emplea *anthropos* para designar al futuro esposo (antes de unirse a la mujer), pero cuando Marcos escribe y se refiere al esposo, emplea *andros* (v. 2, 12).

[48](#) J. Neyrey, Honor y vergüenza, Salamanca 2005, 305, indica que la cláusula de excepción debe ser leída desde el lado de lo que era vital antaño: el valor del honor.

[49](#) J. Mateos – F. Camacho, o. c., 420s. Notar que no se emplea el vocablo comúnmente usado para denotar el divorcio, *apoluein*, que tiene una connotación jurídica, sino *chorizein*, que denota la separación de dos elementos que estaban unidos. Para éste y los otros verbos, cf. W. Bauer – F. Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament, Chicago 32000.

[50](#) El divorcio estaba tolerado en la Iglesia cuando era una cuestión de mal menor, como claramente expuso Pablo en 1 Cor 7: es mejor divorciarse que la apostasía (v. 15). Como también se dirá que es mejor sacarse el ojo que escandaliza que ir a la gehenna con los dos ojos (Mc 9,43ss).

[51](#) Notar que Mateo usó un vocablo distinto para la excepción y otro para el pecado que comete el que se casa con una divorciada: en el primero usó *porneia*; en el segundo, *moichein*; o sea, no es idéntico.

[52](#) Tal Ilan nos recuerda que “la ley judía no contiene una definición del adulterio ni disposición alguna contra el adulterio por parte del marido contra su esposa, puesto que él puede casarse con más de una mujer” (o. c., p. 135). El hombre comete adulterio cuando se une sexualmente a la esposa de otro hombre; es adulterio contra éste.

[53](#) Cf. G. Lohfink, Ahora entiendo la Biblia, Paulinas, Madrid 1977, pp. 209-215.

[54](#) Es preciso recordar la frecuencia con la que se aplica en la Biblia el calificativo de adúltero a personas, generaciones, pueblos, para designar la infidelidad fuera del ámbito matrimonial (Oseas; Jer 9,2; 13,27; 23,10; Ez 16,38; 23,45; Mc 8,38; Mt 12,39; 16,4; Sant 4,4; Ap 2,22). En Mt 5,28 se califica como adulterio el mero deseo de una mujer, aunque no se haya llegado al hecho material; el lenguaje es tan hiperbólico como el que sigue: que uno se saque el ojo o se corte la mano si son causa de escándalo.

[55](#) En aquellos tiempos no se tenía noción de causas imperativas de orden psicológico o de maltratados

físicos, etc. En el texto no se menciona como legítimo el divorcio por adulterio –cosa que Mateo explicita probablemente para contrarrestar los puritanismos rampantes– porque se sobreentendía.

[56](#) B. Malina, “The Individual and the Community. Personality in the Social World of Early Christianity”, *Biblical Theology Bulletin* 9 (1979) 126-138.

[57](#) Sobre esto, cf. B. Malina, “First-Century Mediterranean Persons”, en *íd.*, *The Social World of Jesus and the Gospels*, Nueva York 1996, cap. 2.

[58](#) *Ibíd.*, 35.

[59](#) Aun si fuera una ley, cosa que queda por demostrarse fehacientemente, hoy somos conscientes de la importancia de la hermenéutica en la aplicación de cualquier ley relacionada con la vida. Es el papel que juegan los abogados. Es la diferencia entre la tiranía y la democracia. A eso se suma la imagen de Dios que se maneja..

[60](#) Esto explica la aceptación que encontró la interpretación existencialista de la Biblia, especialmente por parte de R. Bultmann, que con el tiempo se fue matizando, pero nunca fue descartado, como muestra la introducción de enfoques humanistas, tales como el sociocultural y el antropológico, en el estudio exegético.

[61](#) Paradójicamente, hoy declararíamos inválidos (nulos) muchos de los matrimonios de antaño, por falta de madurez (menores de edad) y de libertad (predeterminado por los padres). Pero no admitimos como causa válida de divorcio motivos tan serios como la violencia sistemática, la incompatibilidad de caracteres, etc., y si los admitimos cerramos la puerta a nuevas nupcias.

[62](#) Cf. J. H. Elliott, “Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory”, *Biblical Theological Bulletin* 32 (2002), 75-91.

[63](#) “Honor and Shame”, en R. Rohrbaugh, *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody 1996, p. 27.

[64](#) “Kinship”, en R. Rohrbaugh (ed.), *o. c.*, p. 63.

[65](#) Cf. B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento* (pp. 137-143 de la edición en inglés), para una comparación de la vida familiar mediterránea de antaño con la norteamericana de hoy.

66 Mientras escribía estas líneas, me llegó la noticia de que un obispo en el Ande peruano calificó la cultura quechua como pagana y prohibió dar la comunión a “los cholos” porque no estaban casados (entiéndase, según el rito católico) y tenían “muchos años de pecados acumulados”... Aquí se plantea el tema de la inculturación, que se ha quedado en el nivel del discurso teórico; a lo sumo, de las “buenas intenciones”. No se ha asumido lo que significaba la Encarnación.

67 Por lo general, se asumía que los hijos menores quedaran bajo la tutela del padre, pues eran miembros de su casa, de la que él era el jefe.

68 El fundamentalista descarta toda consideración sociocultural argumentando que la Palabra de Dios es invariablemente válida –para muchos en su literalidad– para todas las sociedades de todos los tiempos. Esto resulta de su particular idea del origen, la naturaleza y los alcances de la Biblia.

69 Según Dt 22,28s, en el caso de una violación, el hombre estaba obligado a casarse con ella, lo que constituye una coacción legalizada que hoy resulta inaceptable.

Bibliografía general

- Aberbach, D., *Imperialism and Biblical Prophecy 750-500 BCE*, Routledge, Londres-Nueva York 1993.
- Achtemeier, P. J., "The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae", *JBL* 91 (1972).
- Achtemeier, P., "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *Journal of Biblical Literature* 109 (1990).
- Adams, E. - Horrell, D. G., *Christianity at Corinth: the quest for the Pauline Church*, John Knox, Louisville 2004.
- Aitken, Ellen Bradshaw, *Jesus' Death in Early Christian Memory: the Passion (NTOA 53)*, Vanderhoeck & Rupretch, Gotinga 2004.
- Albera, Dionigi, "Anthropology of the Mediterranean: Between Crisis and Renewal", *History and Anthropology* 17 (2006).
- Albertz, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. I. De los comienzos hasta el final de la monarquía, Trotta, Madrid 1999.
- Alexander, T. Desmond, "Lot's Hospitality: A Clue to His Righteousness", *Journal of Biblical Literature* 104/2 (1985).
- Alexiou, Margaret, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman & Littlefield Publ., Oxford-Nueva York 2002.
- Alonso Schoekel, L. – Sicre, J. L., *Profetas. Comentario, I*, Cristiandad, Madrid 1980.
- Alston, R., "Houses and households in Roman Egypt", en Laurence, R. – Wallace-Hadrill, A. (eds.), *Domestic Space in the roman world: Pompeii and beyond (JRA SS 22)*, Portsmouth 1997.
- Anderson, J. C., *Roman Architecture and Society*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.
- Andrés Marcos, T., "Ideología del Democrates Secundus", en A. Losada,

Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios de Sepúlveda, CSIC - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1951.

Annen, F., “qauma,zw”, DENT, vol. I, Sígueme, Salamanca 1996

Arens, E., La Biblia sin mitos, Lima 2004.

Ashcroft, M. E., Spirited women: encountering the first women believers, Bible Reading Fellowship, Oxford 2006.

Assmann, J., “Collective Memory and Cultural Identity”, New German Critique 65 (1995).

Assmann, J., “Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations”, Historiography East and West 1 (2003).

Aune, D. E., Greco-Roman Literature and The New Testament: Selected Forms and Genres, Scholars Press, Atlanta, Ga 1988.

Aune, D. E., The New Testament in Its Literary Environment, Westminster, Filadelfia 1987.

Avalos, H., Health Care and the Rise of Christianity, Hendrickson, Peabody 1999.

Avery-Peck, A. J. – Harrington, D. – Neusner, J. (eds.), When Judaism and Christianity began: essays in memory of Anthony J. Saldarini, Brill, Leiden 2004.

Aviam, M., “First Century Jewish Galilee”, en D. R. Edwards (ed.), Religion and Society in Roman Palestine. Old Questions, New Approaches, Routledge, Nueva York-Londres 2004.

Baker, D. L., A study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testaments, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois 1976.

Balch, D. L., “Paul, Families and Households”, en Sampley, J. P. (ed.), Paul in the Greco-Roman World: A Handbook, Continuum, Londres 2003.

Balch, D. L. – Osiek, Carolyn (eds.), Early Christiana Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue, Eerdmans, Grand Rapids 2003.

Baltzer, K., Die Biographie der Propheten, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1975.

Balz, H., “fobe,omai”, en DENT, vol. II, Sígueme, Salamanca 1998.

- Bammel, E., “Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung”, ThLZ 85 (1960).
- Bammel, Ernst, “The Titulus”, en Ernst Bammel – C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Barclay, J. M. G. (ed.), *Negotiating diaspora: Jewish strategies in the Roman empire*, T&T Clark, Nueva York 2004.
- Barnett, P., *The birth of Christianity: the first twenty years*, Eerdmans, Grand Rapids 2005.
- Barnikol, E., “Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Röm 13,1-7”, en *Studien zum NT und zur Patristik. FS. E. Klostermann (TU 77)*, Berlín 1961.
- Barracough, Geoffrey, *Main Trends in History, Main Trends in the Social and Human Sciences 2*, Holmes & Meier, Nueva York-Londres 1978.
- Bartchy, S. S., “Undermining Ancient Patriarchy: The Apostle Paul’s Vision of a Society of Siblings”, BTB 9 (1999).
- Barton, I. M., *Roman domestic buildings*, Exeter University Press, Exeter 1996.
- Barton, S. C. – Horsley, G. H. R., “A Hellenistic cult group and the new testament churches, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981).
- Barton, S. C., *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Bauckham, R., “For Whom Were Gospels Written”, en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- Bauer, W. – Danker, F., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago 2000.
- Bauer, W., *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, Sigler Press, Mifflintown 1996.
- Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1934.
- Baumeister, T., *Die Anfänge der Theologie des Martyriums (MBT 45)*, Münster 1980.
- Baumgarten, A. I., *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Brill, Leiden 1997.

- Beard, M. – North, J. A. – Price, S. R. F., Religions of Roma (2 vols.), Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Becker, J., Paulus. Der Apostel der Völker, Tubinga 1989.
- Beckwith, R., The Old Testament Canon of the New Testament Church, Eerdmans, Grand Rapids 1985.
- Bellinger, W. H. – Farmer, W. R. (eds.), Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins, Continuum International Publishing Group – Trinity, Harrisburg 1998.
- Belo, Fernando, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc: Récit-Pratique-Ideologie, Cerf, Paris 1974 (2^a ed. revisada 1975).
- Benoit, P. – Boismard, M.-E., Synopse des Quatre Évangiles, t. II: Commentaire, Paris 1972.
- Benveniste, E., Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Minuit, Paris.
- Berger P. L., – Luckmann, T., The Social Construction of Reality, Doubleday, Nueva York 1967.
- Berger, K., Der Zeltmacher Paulus und seine Resellen. Mir ersten Zeichen von Ermüdung: Eine umfassende Sozialgeschichte des Urchristentums, FAZ 21.12.95.
- Berger, K., “Neue Argumente für die Frühdatierung des Johannesevangeliums”, en P. Hofrichten (ed.), Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums, Symposium in Salzburg am 10. März 2000, Olms Verlag, Hildesheim, 2002.
- Berger, P. – Luckmann, Th., La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires 1997.
- Bernabé, Carmen, María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo, Verbo Divino, Estella 1993.
- Bernabé, Carmen, “Mary Magdalene and the Seven Demons in a Social-Scientific Perspective”, en I. R. Kitzberger (ed.), Transformative Encounters: Jesus and Women Review, Brill, Leiden 2000.
- Bernabé, Carmen, “Neither xenoï nor paroikoi, sympolitay and oikeioi tou theou (Eph 2,19). Pauline Christian Communities: Defining a New Territoriality”, en J. J. Pilch (ed.), Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina, Biblical Interpretation Series 53, Brill, Leiden 2001.
- Bernabé, Carmen, “La curación del endemoniado de Gerasa desde la

- antropología cultural”, en Rafael Aguirre Monasterio (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002.
- Bernabé, Carmen, “Of Eunuchs and Predators: Matt 19:12”, *Biblical Theological Bulletin* 33 (2003).
- Bernabé, Carmen, “El Dios de Jesús: de la santidad a la misericordia. Exégesis socio-científica”, en R. López Rosas (ed.), *Comer, beber y alegrarse en la Biblia*, Universidad Pontificia de México, México 2004.
- Best, E., *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel According to Mark*, T&T Clark, Edimburgo 1986.
- Blanchetière, F., *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien* (30-135), Cerf, París 2001.
- Blanchetière, F., *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires: 30-135*, Cerf, París 2002.
- Blasi, Anthony – Duhaime, Jean – Paul-André Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek 2002.
- Bloch-Smith, Elizabeth, *Judahite Burial Practices and Belief about the Dead* (JSOTSS 123), Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
- Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuchs*, BZAW 189, De Gruyter, Berlín 1990.
- Blumenfeld, B., *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (JSNTS 210), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- Borg, M., “A New Context for Romans XIII”, *NTS* 19 (1972-73).
- Boyarín, D., *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*, University Pennsylvania Press, Filadelfia 2004.
- Bradley, D. G., “The Topos as a Form in the Pauline Paraenesis”, *JBL* 72 (1953).
- Broadhead, E. K., *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
- Brogger, J. – Gilmore, David D., “The Matrifocal Family in Iberia: Spain and Portugal Compared”, *Ethnology* 36 (1997).
- Bromberger, Christian, “Towards an Anthropology of the Mediterranean”, *History and Anthropology* 17 (2006).

- Brown, R. E., *El evangelio según Juan*, I-XII, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979.
- Brunner, G., *Die theologische Mitte der ersten Klemensbriefs*, Francfort 1972.
- Bryan, Ch., *A Preface to Mark Notes on the Gospel in its Literary and Cultural Settings*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford 1993.
- Bultmann, R., *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1964.
- Burkill, T. A., *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Cornell University Press, Nueva York 1963.
- Burridge, R. A., *What Are the Gospels: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, SNTS Monograph
- C. Castillo Mattasoglio, *Libres para creer. La conversión según Bartolomé de las Casas en la Historia de las Indias*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1993.
- Calero, I. – Alfaro, V. (coord.), *Las hijas de Pandora: historia, tradición y simbología*, Universidad de Málaga, Málaga 2005.
- Cameron, R. – Miller, M. P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004.
- Campbell, D. A., “Determining the Gospel through Rhetorical Analysis in Paul's Letter to the Roman Christians”, en L. A. Jervis – P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker (JSNT SS 108)*, JSOT Press, Sheffield 1994,.
- Campbell, W. S., “The Rule of Faith in Romans 12.1–15.13”, en D. M. Hay – E. E. Johnson (eds.), *Pauline Theology. Vol. 3: Romans*, Fortress, Mineápolis 1995.
- Campanahusen, Hans von, *The Formation of the Christian Canon*, Fortress, Filadelfia 1972.
- Cantarella, E., *Pandora's Daughters*, Baltimore 1987.
- Caraveli-Chaves, Anna, “Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament as Communicative Event”, *Journal of American Folklore*, vol. 39 nº 368 (1980)
- Caraveli-Chaves, Anna, “The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece”, en Jill Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey

1986.

- Cardellini, I., "Stranieri ed 'emigranti-residenti', in una sintesi di teologia storico-biblica", *Rivista Biblica* 40 (1992).
- Carney, T. F., *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Coronado Press, Lawrence 1975.
- Carr, D. M., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996.
- Casey, J., *The history of the Family*, Blackwell, Oxford 1989.
- Castano, Emanuele – Dechesne, Mark, "On Defeating Death: Group Reification and Social Identification as Immortality Struggles", *European Review of Social Psychology* 16 (2005).
- Cavalli, Alessandro, "Lineamenti de una sociologia della memoria", en P. Jedlowski – M. Rampazi (eds.), *Il senso del passato*, Angeli, Milán 1991.
- Cavallotto, G., *Catecumenado antico. Diventari cristiani secondi i Padri*, EDB, Bologna 1996.
- Cervantes Gabarrón, J., *La pasión de Jesucristo en la primera Carta de Pedro*, Institución San Jerónimo 22, Verbo Divino, Estella 1991.
- Cf. McHardy, F. – Marshall, E. (eds.), *Women's influence on classical civilization*, Routledge, Londres 2004.
- Chadwick, H., "Justification by Faith and Hospitality", en *Studia Patristica* IV, TU 79, Berlín 1961.
- Chadwick, H., *The Church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Chapa, J., "Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús", en R. Aguirre Monasterio (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002.
- Chapman, S. B., *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation*, *Forschungen zum Alten Testament* 27, MohrSiebeck, Tubinga 2000.
- Charlesworth, J. H., "The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John", en P. Hofrichen (ed.), *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums*, Symposium in Salzburg am 10. März 2000, Olms Verlag, Hildesheim 2002.
- Chilton, B. – Evans, C. (eds.), *The missions of James, Peter, and Paul:*

- tensions in early Christianity, Brill, Leiden 2005.
- Cinnirella, M., "Exploring Temporal Aspects of Social Identity: the Concept of Possible Social Identities", *European Journal of Social Psychology* 28 (1998).
- Clark, G., *Christianity and Roman Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Clemente de Roma, Carta a los Corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis), Ciudad Nueva, Madrid 1994.
- Cole, Sally, *Women of the Praia: Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- Coleman, John, "The Bible and Sociology. 1998 Paul Hanly Furfey Lecture", *Sociology of Religion* 60.
- Coleman, T. M., "Binding Obligations in Romans 13,7: A Semantic Field and social Context", *TynB* 48 (1997).
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic diaspora*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.
- Collins, J. J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Double Day, Nueva York 1995.
- Collins, R. F., *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville, Minn. 1999.
- Condor, Susan, "Social Identity and Time", en W. Peter Robinson (ed.), *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*, Butterworth-Heinemann, Oxford 1996.
- Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Beiträge zur historischen Theologie, 17*, Mohr, Tubinga 1962.
- Corley, K. E., *Women & the historical Jesus: feminist myths of Christian origins*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002.
- Corrington, G. P., *The 'Divine Man': His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*, Peter Lang, Nueva York 1986.
- Craffert, P. F., "Jesus and the Shamanic Complex: First Steps in Utilising a Social Type Model", *Neotestamentica* 33 (1999).
- Crook, Zeba, "Critical Notes: Reflections on Culture and Social-Scientific Models", *Journal of Biblical Literature* 124 (2005).
- Crossan, J. D., *Jesús, la vida de un campesino judío*, Crítica 1991.
- Crossan, J. D. – Reed, J. L., *En busca de Pablo, Verbo Divino*, Estella 2006.

- Crossan, J. D., El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús, Sal Terrae, Santander 2002.
- Crossan, J. D., Jesús. Biografía revolucionaria, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996.
- Cullmann, O., Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tubinga 1966.
- Danforth, Loring M., "Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments", en A. C. Robben (ed.), Death, Mourning and Burial. A Cross-cultural Reader, Blackwell Publ., Oxford 2004.
- Danforth, Loring M., The Death Rituals of Rural Greece, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey 1982.
- Daniélou, J., "Pour une théologie de l'hospitalité", La Vie Spirituelle 85 (1951).
- Daniélou, J., Théologie du Judéo-Christianisme, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. 1, Desclée, Tournai 1958.
- Daube, D., "Terms for Divorce", en íd., The New Testament and Rabbinic Judaism, Londres 1956.
- Davies, Douglas J., Death, Ritual and Belief, Continuum, Londres-Nueva York 2002.
- Davies, S. L., Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity, SCM Press, Londres-Nueva York 1995.
- Davis, John, People of the Mediterranean, Routledge y Kegan Paul, Londres 1977.
- Del Olmo Lete, G., La vocación del líder en el Antiguo Testamento. Morfología de los relatos bíblicos de vocación, Bibliotheca Salmanticensis 3, Universidad Pontificia, Salamanca 1973.
- Derrida, J. – Dufourmanelle, A., La hospitalidad, Ed. de la Flor, Buenos Aires 2000.
- Destro, A – Pesce, M., Forme culturali del cristianesimo nascente, Morcelliana, Brescia 2005.
- Destro, A. – Pesce, M., Antropologia delle origini cristiane, Quadrante 78, Laterza, Roma y Bari 1995, 2005.
- Destro, A. – Pesce, M., Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni, Laterza, Roma y Bari 2000.
- Dewey, Joana, "From Storytelling to Written Text: The Loss of Early Christian Women's Voices", BTB 26 (1996).

- Dibelius, M., Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, FRLANT 15, Göttingen 1911.
- Díez Fernández, Florentino, El Calvario y la cueva de Adán. El resultado de las últimas excavaciones en la Basílica del Santo Sepulcro, Instituto Bíblico Oriental-Verbo Divino, Estella 2004.
- Dilley, Roy (ed.), The Problem of Context, Methodology and History in Anthropology 4, Berghahn Books, Nueva York-Oxford 1999.
- Dodd, Ch., La tradición histórica del cuarto evangelio, Cristiandad, Madrid 1978.
- Donfried, K. P. – Richardson, P., Judaism and Christianity in first-century Rome, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- Dormeyer, D., Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener, Stuttgarter Biblische Beiträge, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002.
- Douglas, M., Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Siglo XXI, Madrid 1991.
- Douglas, M., Símbolos naturales, Alianza, Madrid 1988.
- Downing, J., “Jesus and Martyrdom”, JTSt NS 14 (1963) 279-293.
- Draper, J., “Recovering Oral Performance from Written Text in Q”, en R. A. Horsley – J. Draper (eds.), Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance and Tradition in Q, Trinity Press, Harrisburg 1999.
- Dubisch, Jill (ed.), Gender and Power in Rural Greece, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Dubisch, Jill, In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Duling, D., “Die Jesusbewegung und die Netzwerkanalyse”, en W. Stegemann, B. J. Malina y G. Theissen, Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002.
- Duling, D., “Social Memory and Biblical Studies: Theory, Method, and Application”, BTB 36.1 (2006).
- Dumont, J., El amanecer de los derechos del hombre: la Controversia de Valladolid, Encuentro, Madrid 1997.
- Dunn, J. D. G. (ed.), Jews and Christians: the parting of the ways, A.D. 70 to 135, The second Durham-Tubinga Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, septiembre 1989),

- Eerdmans, Grand Rapids 1999 (primera edición de 1989).
- Dunn, J. D. G., "Altering the Default Setting: Re-envisioning the Early Transmission of the Jesus Tradition",
- Dunn, J. D. G., "The body of Christ in Paul", en M. J. Wilkins – T. Paige (eds.), *Worship Theology and Ministry in the early Church*, Sheffield Acad. Press, Sheffield.
- Dunn, J. D. G., *Unity and diversity in the New Testament: an inquiry into the character of earliest Christianity*, SCM, Londres 2006 (primera edición de 1977).
- Ebertz, M. N., *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, WUNT 45, Tübinga 1987.
- Eck, O., *Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat* (BFChTh.M 42/3), Gütersloh 1940.
- Ehrman, B. D., *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Crítica, Barcelona 2004 (original inglés de 2003).
- Eliav, Y. Z., "The Tomb of James, Brother of Jesus as Locus Memoriae", *HTR* 97: 1 (2004).
- Elliott, J. H., *1 Peter*, Doubleday, Nueva York 2000.
- Elliott, J. H., "The Bible from the Perspective of the Refugee", en Gary MacEoin (ed.), *Sanctuary. A Resource Guide for Understanding and Participating in the Central American Refugees' Struggle*, Harper & Row, San Francisco 1985.
- Elliott, J. H., "Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World: More on Method and Models", en John H. Elliott (ed.), *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*, Semeia 35, Scholars Press, Decatur 1986.
- Ellis, E. E., "Old Testament Quotation in the New: A Brief History of the Research", en *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the light of Modern Research*, Mohr, Tübinga 1991.
- Elliott, J. H., *What is Social-Scientific Criticism?*, Guides to Biblical Scholarship, New Testament Series, Fortress, Mineápolis 1993.
- Elliott, J. H., *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, Verbo Divino, Estella 1995.
- Elliott, J. H., "Honor and Shame", en R. Rohrbaugh, *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody 1996.

- Elliott, N., "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda", en Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg, Pa 1997.
- Elliott, J. H., "The Church as Counter-culture: A Home for the Homeless and a Sanctuary for Refugees", en *Currents in Theology and Mission*, 25/3 (1998).
- Elliott, N., "Ascetism among the 'Weak' and the 'Strong' in Romans 14-15", en L. F. Vaage – V. L. Wimbush (eds.), *Ascetism and the New Testament*, Routledge, Londres 1999.
- Elliott, J. H., "On Wooing Crocodiles for Fun and Profit: Confessions of an Intact Admirer", en John J. Pilch, *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, Biblical Interpretation Series 53, Brill, Leiden 2001.
- Elliott, J. H., "Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory", *Biblical Theological Bulletin* 32 (2002).
- Elliott, J. H., "Lecture socioscientifique. Illustration par l'accusations du Mauvais Oeil en Galatie", trad. de Jean-Pierre Prévost, en André Lacocque, *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Bayard Éditions, Paris 2005.
- Esler, Ph. F., *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lukan Theology*, SNTSMS 57, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Esler, Ph. F., *The First Christians in their Social Worlds: Social-scientific approaches to New Testament Interpretation*, Routledge, Nueva York-Londres 1994.
- Esler, Ph. F., *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, Londres-Nueva York 1995.
- Esler, Ph. F., *Galatians, New Testament Readings*, Routledge, Londres-Nueva York 1998.
- Esler, Ph. F., *The Early Christian World*, 2 vols., Routledge, Londres-Nueva York 2000.
- Esler, Ph. F., *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, Fortress, Mineápolis 2005.

- Esler, Ph. F., "Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3", *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006).
- Esler, Ph. F., *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social en la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006.
- Esler, Ph. F., "Understanding the Death of Jesus in Its Ancient Context: Perpetrator and Victim Perspectives", en W. Mayer, P. Allen y L. Cross (eds.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 3, St Pauls Publications, Strathfield 2006.
- Estévez López, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003.
- Estévez López, E., "Identidades y (de)construcciones socio-religiosas en los relatos de curación de los Hechos apócrifos de Pedro, Juan, Pablo y Tecla", *Estudios Bíblicos* 62 (2004).
- Estévez López, E., "Mujeres sanadas, mujeres de virtud", *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004).
- Estévez López, E., "Exorcismos, desviación y exclusión. Una visión desde el Nuevo Testamento", en J. L. Martínez (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Fundación Prom., Madrid 2005.
- Estévez López, E., "De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: la hospitalidad en el Nuevo Testamento", en N. Martínez-Gayol Fernández (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Desclée de Brouwer-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Madrid 2006.
- Evans, C. A., "The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus", en P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi 2001.
- Evans, Craigh, "Jewish Burial Tradition and the Resurrection of Jesus", *JSHJ* 3. 2 (2005).
- Fanon, F., *Les Damnés de la Terre*, La Découverte/Poche, París 2002
- Farmer, W. R. – Farkasfakvy, D. M., *The Formation of the New Testament Canon. An Ecumenical Approach*, New York-Ramsey-Toronto 1983.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 1987.

- Feldman, L. – Reinhold, M., *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, Mineápolis 1996.
- Ferguson, E., “Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon: A Survey of Some Recent Studies”, *The Canon Debate* (2002).
- Fernández Herrero, B., *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*, Anthropos - Centro de Estudios Constitucionales, Barcelona 1992,
- Fernández Marcos, N., “El Nuevo Mundo en la exégesis española del siglo XVI”, en J. R. Ayuso – V. Collado – L. Ferre – M. Pérez (eds.), *IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-Americano)*, vol. II, Fundación Bíblica Española, Valencia-Granada 1993.
- Fernández Santamaría, J. A., *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento, 1516-1559*, Akal, Madrid 1988.
- Fiensy, D. A., *The social history of Palestine in the herodian period*, Mellen, Lewinston 1991.
- Fitzmyer, J. A., *El evangelio según Lucas. III. Traducción y comentario. Capítulos 8,22–18,14*, Cristiandad, Madrid 1987.
- Fitzmyer, J. A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 33)*, Doubleday, Nueva York-Londres 1993.
- Flint, P. W., “Scriptures in the Dead Sea Scrolls: The Evidence From Qumran”, en Sh. M Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman y W. Fields (eds), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in honor of Emanuel Tov*, VTSup 94, Brill, Leiden-Boston 2003.
- Forbes, Ch., *Prophecy and inspired speech*, Hendrickson, Peabody Mass. 1997.
- Fornari-Carbonell, I.-M., *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Verbo Divino, Estella 1995.
- Fotopoulos, J., *Food offered to idols in Roman Corinth (WUNT 151)*, Mohr Siebeck, Tubinga 2003.
- Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Filadelfia 1985.

- Frend, W. H. C., *Orthodoxy, paganism, and dissent in the early Christian centuries*, Ashgate, Aldershot 2002.
- Frend, W. H. C., *The Early Church, from the beginnings to 461*, SCM, Londres 2003 (primera edición de 1965).
- Freyne, S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: a study of second temple judaism*, T&T Clark, Edimburgo 1998.
- Freyne, S., *Galilee and the Gospel*, Mohr Siebeck, Tubinga 200.
- Friedrich, J. – Pöhlmann, W. – Stuhlmacher, P., “Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7”, *ZThK* 73 (1976).
- Gäckle, V., *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1-11,1 und Röm 14,1–15,13* (WUNT II 200), Mohr Siebeck, Tubinga 2005.
- Gager, J. G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey 1975.
- Gagnon, R. A. J., “Why the ‘Weak’ at Rome Cannot Be Non-Christian Jews”, *CBQ* 62 (2000).
- Galmés, L., *Fray Bartolomé de las Casas. Obras completas. 10. Tratados de 1552. Impresos por Las Casas en Sevilla*, Alianza Editorial, Madrid 1992.
- Galopin, P.-M. – Lacan, M. F., “Hospitalidad”, en X. Léon-Dufour (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona.
- Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1995.
- Gamble, H. Y., “The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis”, en Lee Martin McDonald – James A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody Ma. 2002.
- Garauti, G., *Epikēia*, en *Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Enciclopedia filosofica*, II, G. Sansoni, Florencia 1967.
- Garnsey, P. – Saller, R., *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, Berkeley 1987
- Gauthier, P., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Université de Nancy, Nancy 1988.
- Gehring, R. W., *House church and mission: the importance of household structures in early Christianity*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 2004.

- George, M. (ed.), *The Roman family in the empire: Rome, Italy, and beyond*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Gibson, Ch., *Spain in America*, Harper Torchbooks, Nueva York 1967.
- Gil Arbiol, Carlos J., *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.
- Gil Arbiol, Carlos J., "Overvalue the Stigma: An Example of Self-Stigmatization in the Jesus Movement (Q 14:26-27.17:33)", *Biblical Theology Bulletin* 34 (2004).
- Gil Arbiol, Carlos J., "La casa amenazada", *Estudios Bíblicos* 63 (2005).
- Gil Arbiol, Carlos J., "La construcción de la evkklhsi,a a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Cor", en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006.
- Gilmore, D., "Men and Women in Southern Spain: 'Domestic Power' Revisited", *American Anthropologist* 92 (1990).
- Gilmore, D., *Carnival and Culture: Sex, Symbol, and Status in Spain*, Yale University Press, New Haven 1998.
- Gnilka, J., *El evangelio según san Marcos. Mc 1-8,26*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1986.
- Gnilka, J., *El evangelio según san Marcos. Mc 8,27-16,20*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1986.
- González Faus, J. I., *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006.
- Goodman, F., *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality. Religion in a Pluralistic World*, Indiana University Press, Bloomington-Indianápolis 1988.
- Goodman, M., *The Roman World: 44 BCE - AD 180*, Routledge, Londres 1997.
- Goodman, M. (ed.), *Jews in a Graeco-Roman world*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Gradel, I., *Emperor, worship and Roman religion*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Green, Michael, *Evangelism in the Early Church*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1970.
- Greenberg, J. – Pyszczyński, Tom – Solomon, Sheldon, "The Causes and

- Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory”, en R. F. Baumeister (ed.), *Public Self and Private Self*, Springer-Verlag, Nueva York 1986.
- Greenberg, J., et al., “Evidence for Terror Management II: The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview”, *Journal of Personality and Social Psychology* 58 (1990).
- Greenberg, J. – Pyszczynski, Tom – Solomon, Sheldon, “Terror Management Theory of Self-Esteem and Social Behaviour: Empirical Assessments and Conceptual Refinements”, en M. P. Zanna (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* 29 (1997).
- Greenberg, Jeff – Arndt, Jaime – Simon, Linda – Pyszczynski, Tom – Solomon, Sheldon, “Proximal and Distal Defenses in Response to Reminders of One’s Mortality: Evidence of a Temporal Sequence”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 26 (2000).
- Greenberg, J. – Koole, S. L. – Pyszczynski, T. (eds.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, Guildford, Nueva York 2004.
- Griggs, C. W., *Early Egyptian Christianity: from its origins to 451 CE*, Brill, Leiden 2000.
- Guelich, R. A., *Mark 1-8:26*, Word Books, Dallas 1989.
- Guijarro Oporto, S., (ed.), *Los comienzos del cristianismo. IV Simposio del Grupo Europeo de Investigación sobre los Orígenes del Cristianismo*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2006.
- Guijarro Oporto, S., “La Biblia y la antropología cultural”, *Medellín* 88 (1996).
- Guijarro Oporto, S., *Jesús y el comienzo de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 1996,
- Guijarro Oporto, S., “The Family in First Century Galilee”, en H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, Londres 1997.
- Guijarro Oporto, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica, Plenitudo Temporis 5*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998.
- Guijarro Oporto, S., “The Politics of Exorcism: Jesus’ Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy”, *Biblical Theology*

- Bulletin 29 (1999).
- Guijarro Oporto, S., “La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales”, *Estudios Bíblicos* 58 (2000).
- Guijarro Oporto, S., “Healing Stories and Medical Anthropology. A Reading of Mark 10:46-52”, *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000).
- Guijarro Oporto, S., “La familia en el movimiento de Jesús”, *Estudios Bíblicos* 61 (2003).
- Guijarro Oporto, S., “Why does the Gospel of Mark Begin as it Does?”, *Biblical Theology Bulletin* 33 (2003).
- Guijarro Oporto, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al proto-evangelio de dichos Q*, Sígueme, Salamanca 2004.
- Guijarro Oporto, S., “Los primeros discípulos de Jesús en Galilea”, en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006.
- Guijarro Oporto, S., *Jesús y los primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007.
- Gundry, R. H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1993.
- Gutiérrez, G., *Dios o el oro de las Indias (siglo XVI)*, Sígueme, Salamanca 1990.
- Haacker, K., “Der Römerbrief als Friedensmemorandum”, *NTS* 36 (1990).
- Haarbeck, H., “Prueba”, en L. Coenen – E. Byreuther – H. Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, III, Sígueme, Salamanca 1986.
- Halbwachs, M., *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias, Zaragoza 2004.
- Hales, S., *The roman house and social identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Halliday, Michael A. K., *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, University Park Press, Baltimore 1978.
- Hämeen-Anttila, J., “Arabian Prophecy”, en M. Nissinen (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000.

- Hamman, A. – Dassmann, E. – Simone. R. J. de, “Bautismo”, en Institutum Patristicum Augustinianum, Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana, I, Sígueme, Salamanca 1991.
- Hanke, L., La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, Fondo de Cultura Económica, México 1974.
- Hanke, L., La lucha por la justicia en la conquista de América, Ediciones Istmo, Madrid 1988.
- Hanson, K. C., “The Herodians and Mediterranean Kinship”, Biblical Theology Bulletin 19 (1989).
- Hanson, K. C. – Oakman, D. E., Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts, Mineápolis 1998.
- Harland, P. A., Associations, Synagogues and congregations: Claiming a place in an ancient Mediterranean society, Fortress, Mineápolis 2003.
- Harnack, A. von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums: in den ersten drei Jahrhunderten, J. C. Hinrichs, Leipzig 1902.
- Harnack, A. von, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Urchristentum und Katholizismus, Leipzig 1910.
- Hearon, Holly E., Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities, Liturgical Press, Collegeville, Mi 2004.
- Heckel, Th., Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, Mohr, Tubinga 1999.
- Hecking, Detlef, “Randfiguren unter sich. Paulus, die Christinnen in Rom und die politische Theologie des Römerbriefes”, en Max Küchler – Peter Reinl (eds.), Randfiguren in der Mitte. Hermman-Josef Venetz zu Ehren, Edition Exodus – Paulusverlag, Lucerna-Friburgo 2003.
- Hell, B., Possession et Chamanisme. Les Maîtres du Désordre, Flammarion, París 1999.
- Hellerman, J. H., The ancient church as family, Fortress Press, Mineápolis 2001.
- Hengel, M., Crucifixion in the Ancient World and the Folla of the Message of the Cross, SCM Press, Londres 1977.
- Hengel, M., The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ,

- Trinity, Harrisburg, Pa, 2000.
- Hernández, R., “Las Casas y Sepúlveda, frente a frente”, *Ciencia Tomista* 102 (1975).
- Hochschild, R., *Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung*, NTOA 42, Friburgo (Suiza) y Gotinga 1999.
- Hofstede, Geert H., *Culture’s Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*, Sage Publications, Thousand Oaks 22001.
- Hogg, Michael A. – Abrams, Dominic, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, Routledge, Londres-Nueva York 1988.
- Hollenbach, P. W., “Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study”, *Journal of the American Academy of Religion* 49, n. 4 (1981).
- Holmen, T., “Doubts about Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of History Research”, en B. D. Chilton – C. A. Evans (ed.), *Authenticating the Words of Jesus*, Brill, Leiden-Boston-Colonia 1999.
- Holst-Warhaft, Gail, *Dangerous Voices. Women’s laments and Greek Literature*, Routledge, Londres 1992.
- Holst-Warhaft, Gail, *The Cue for Passion: Grief and its Political Uses*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Hooker, Morna D., *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, SPCK, Londres 1959.
- Hooker, Morna, *The Gospel According to Saint Mark*, Black’s New Testament Commentary, Hendrickson, Peabody 1991.
- Horrell, D. G. (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Edimburgo 1999.
- Horrell, D. G., “From adelfoi to oikos Zeou: Social Transformation in Pauline Christianity”, *JBL* 120 (2001).
- Horrell, D. G., “The Peaceable, Tolerant Community and the Legitimate Role of the State: Ethics and Ethical Dilemmas in Romans 12:1-15:13”, *Review & Expositor* 100 (2003).
- Horsley, R. A., *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social*

- Context of Jess and the Rabbis, Trinity Press International, Harrisburg 1996.
- Horsley, R. A., “1 Corinthians: A case study of Paul’s Assembly as an alternative society”, en Horsley, R. A. (ed.), Paul and empire, Trinity Press, Pennsylvania 1997.
- Horsley, Richard A. Jesus y el Imperio: El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial, Verbo Divino, Estella 2003.
- Horsley, R. A. – Silberman, N. A., La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo, Sal Terrae, Santander 2005 (original inglés de 2002).
- Horsley, R. A. (ed.), Christian Origins (A People’s History of Christianity), vol. I, Fortress Press, Mineápolis 2005.
- Horton, R., “Types of Spirit Possession in Kalabary Religion”, en John Beattie – John Middleton (eds.), Spirit Mediumship in Africa, Routledge & Kegan Paul, Londres 1969.
- Hull, J. M., Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, SCM Press, Londres 1974.
- Humphries, M., Christian Origins and the Language of the Kingdom of God, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1999.
- Humphries, M., Early Christianity, Routledge, Londres 2006.
- Hunter, Virginia, “Classics and Anthropology”, Phoenix 35 (1981).
- Hurtado, L., Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- Hurtado, L., The earliest Christian artifacts: manuscripts and Christian origins, Eerdmans, Grand Rapids 2006.
- Husson, G., Oikia. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d’après les papyrus grecs, Sorbonne, París 1983.
- Hutchinson, S., “The Political Implication of Rom 13: 1-7”, BTB 21 (1971).
- Ilan, T., Jewish Women in Greco-Roman Palestina, Peabody 1997.
- Isenberg, S. R., “Millenarism in Greco-Roman Palestine”, Religion 4 (1974).
- Jackson-McCabe, M. (ed.), Jewish Christianity reconsidered: rethinking ancient groups and texts, Fortress Press, Mineápolis 2007.
- Jacobson, A. D., The First Gospel. An Introduction, Polebridge, Sonoma,

Ca 1992.

Jameson, M. H., "Agriculture and Slavery in Classical Athens", *CJ* 73 (1977-1978).

Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics*, SCM, Londres 1991.

Jedlowski, P., "Memoria", *Resegna Italiana de Sociología* 38 (1997).

Jedlowski, P., "La sociología y la memoria colectiva", en A. Rosa Rivero – G. Bellelli – D. Bakhus (eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000.

Jedlowski, P., "Memorie. Temi e problemi della sociologia della memoria nel XX secolo", *Rassegna Italiana di Sociología* 42 (2001).

Jewett, R., "Response: Exegetical Support from Romans and Other Letters", en R. A. Horsley (ed.), *Paul and Politics*, Trinity, Harrisburg 2002.

Joubert, S. J., "Managing the Household. Paul as paterfamilias of the Christian household group in Corinth", en Ph. Esler, *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*, Routledge, Londres-Nueva York 1995.

Judah, Tim, *Kosovo: War and Revenge*, Yale University Press, New Haven-Londres 2000

Kähler, Martin, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, trad. ingl. del original alemán de 1896, edición e introducción de Carl E. Braaten, prólogo de Paul Tillich, Fortress Press, Filadelfia 1964.

Kallas, J., "Romans XIII 1-7: An Interpolation", *NTS* 11 (1964-1965).

Kee, H. C., *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992.

Kelber, W. H., "The Generative force of Memory: Early Cristian Traditions as Processes of Remembering", *BTB* 36:1 (2006).

Kertelge, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Kösel, Múnich 1970.

Kettunen, M., *Der Abfassungszweck des Römerbriefes (AASF.DHL 17)*, Helsinki 1979.

Kingsbury, J. D., *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, El Almendro, Córdoba 1991.

Kirk, A., "Social and Cultural memory", en A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity*,

- Society of Biblical Literature, Atlanta 2005.
- Kirk, A., “‘Love Your Enemies’: The Golden Rule and Ancient Reciprocity (Luke 6,27-35)”, *Journal of Biblical Literature* 122 (2003).
- Kirk, A. – Thatcher, T., *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity* (Semeia Studies 52), Society Biblical Literature, Atlanta 2005.
- Klauck, H. J., *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, T & T Clark, Londres 2000.
- Klausner, J., *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, MacMillan, Nueva York 1929.
- Kloppenborg, J. S., *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress Press, Filadelfia 1987.
- Kloppenborg, J. S., “Edwin Hatch, Churches and collegia”, en McLean, B. H. (ed.), *Origins and Method. Towards a new understanding of judaism and christianity* (JSNTSS 86), Sheffield Acad. Press, Sheffield 1993.
- Kloppenborg, J. – Wilson, S. G. (eds.), *Voluntary associations in the Graeco-Roman world*, Routledge, Londres 1996.
- Kloppenborg, J., *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Fortress Press, Mineápolis 2000.
- Klutz, T., *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Knauf, Ernst Axel, “War ‘Biblisch-Hebräisch’ eine Sprache?”, *Zeitschrift für Althebräistik* 3 (1990).
- Koester, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Trinity Press In., Harrisburg, Pa, 1990.
- Koester, H., “The Memory of Jesus’ Death and the Worship of the Risen Lord”, *HTR* 91: 4 (1998).
- Koschorke, K., *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Brill, Leiden 1978.
- Kosnetter, J., *Röm 13,1-7: Zeitbedingte Vorsichtsmaßregel oder grundsätzliche Einstellung?* (SPCIC), Roma 1963.
- Kruijf, T. C. de, “The Literary Unity of Rom 12,16-13,8a: A Network of Inclusion”, *Bijdr.* 48 (1987).
- Lagrange, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Romains* (ÉtB), París 1931.

- Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT II 18), 2. Aufl., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989.
- Lampe, P., From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the first two centuries, Fortress Press, Minneapolis 2003 (original alemán de 1989).
- Lampe, H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford University Press, Nueva York 2001.
- Languier, K. M. – Peterson, E. E., “Spinstoryng: An Analysis of Women Storytelling”, en Elizabeth C. Fire – Jean Haskell Speer, Performance, Culture and Identity, Praeger Pub., Westport, Ct 1992.
- Lanternari, V., Religiose Freiheits und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, Soziologische Texte 33, Neuwied, sin fecha (edición original italiana, 1960).
- Latourelle, R., Milagros de Jesús y teología del milagro, Sígueme, Salamanca 1990.
- Laurence, R. – Wallace-Hadrill, A. (eds.), Domestic Space in the roman world: Pompeii and beyond (JRA SS 22), JRA, Portsmouth 1997.
- Leenhardt, F. J., L'épître de Saint Paul aux Romains (CNT.N 6), Neuchâtel 1957.
- Leon, H., The Jews of Ancient Rome, The Jewish Publication Society of Rome, Filadelfia 1960.
- Leonard, Madeleine, “Children, Childhood and Social Capital: Exploring the Links”, Sociology 39 (2005).
- Levine, A. J., “Nanos: The Mystery of Romans”, JQR 89 (1998).
- Lewis, I. M., Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Shamanism and Spirit Possession, Penguin, Harmondsworth 1971.
- Lewis, Michael – Haviland, Jeannette M., Handbook of Emotions, The Guilford Press, Nueva York-Londres 1993.
- Lickel, B. – Hamildton, D. L. – Wiczorkowska, G. – Lewis, A. – Sherman, S. J. – Uhles, A. N., “Varieties of Groups and Perception of Group Entitativity”, Journal of Personality and Social Psychology 22 (2000).
- Lieu, J., Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Lincoln, A. T., Ephesians (Word Biblical Commentary, vol. 42), Word Books Publisher, Dallas 1998.

- Lohfink, G., *Ahora entiendo la Biblia*, Paulinas, Madrid 1977.
- Losada, A., *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios de Sepúlveda*, CSIC - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1951.
- Losada, A., *Bartolomé de las Casas. Obras completas, IX (Apología)*, Alianza, Madrid 1988.
- Lücke, F., "Die freien Vereine. Ein notwendiges Capitel in der theologischen Moral. Erster, historischer und litterarischer Artikel, Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche 1 (1845).
- Lüdemann, G., *The Resurrection of Jesus*, Fortress Press, Mineápolis 1994.
- Lüdemann, G., *Heretics: the other side of early Christianity*, SCM, Londres 1996.
- Lutz, Catherine A. – White, Geoffrey M., "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology* 15 (1986).
- Lutz, Catherine A., *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Luz, U., *El evangelio según san Mateo*, Sígueme, Salamanca 2001.
- Luz, U., *The Messianic Secret*, Tuckett, Londres.
- Lyman, S. – Scott, M., "Territoriality: A neglected sociological dimension", *Social Problems* 15 (1968).
- Macneil, Ian R., "Exchange Revisited: Individual Utility and Social Solidarity", *Ethics* 96 (1986).
- Malina, B. J., "The Individual and the Community. Personality in the Social World of Early Christianity", *Biblical Theology Bulletin* 9 (1979).
- Malina, B. J., "The Social Sciences and Biblical Interpretation", *Interpretation* 36 (1982).
- Malina, B. J., "The received View and what it cannot do: III John and Hospitality", *Semeia* 35 (1986).
- Malina, B. J., *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, John Knox, Atlanta 1986.
- Malina, B. J., "Patron and Client: The Analogy Behind Synoptic Theology", *Forum* 4 (1988).
- Malina, B. J., "Interpretation: Reading, Abduction, Metaphor", en David

- Jobling, Peggy L. Day y Gerald T. Sheppard (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Festschrift Norman Gottwald*, Pilgrim Press, Cleveland 1991.
- Malina, B. J., “Reading Theory Perspective: Reading Luke-Acts”, en Jerome H. Neyrey (ed.), *Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991.
- Malina, B. J.– Neyrey, J. H., “Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory”, en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991.
- Malina, B. J. – Neyrey, J. H., “First-Century Personality: Dyadic not Individual”, en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody, Ma 1991.
- Malina, B. J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.
- Malina, B. J., *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, Londres-Nueva York 1996.
- Malina, B. J., – Rohrbaugh, R., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea en el siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996.
- Malina, B. J., “First-Century Mediterranean Persons”, en *íd.*, *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, Londres-Nueva York 1996.
- Malina, B. J., “Understanding New Testament Persons”, en R. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1996.
- Malina, B. J., *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Fortress, Mineápolis 2001.
- Manns, F., *Une approche juive du Nouveau Testament*, Cerf, París 1998.
- Marco Pérez, A., *La hospitalidad en la poesía arcaica. Análisis y valoración del concepto xei/noj en Homero, Hesíodo y Píndaro*, Diego Marín, Murcia 2003.
- Marcus, J., “The Circumcision and the Uncircumcision in Rome”, *NTS* 35 (1989).
- Marshall, D., *Faith as a Theme in Mark’s Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Martin, R. P., *The Spirit and the congregation. Studies in 1 Corinthians*

- 12-15, Eerdmans, Grand Rapids 1984.
- Martino, E. de, *Morte e Pianto Rituale. Del Lamento fúnebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Turín 1975.
- Martino, E. de, *La tierra del remordimiento*, Bellaterra, Barcelona 1999.
- Mason, S. N., “Paul, Classical Anti-Judaism and Romans”, en J. Neusner (ed.), *Approach to Ancient Judaism. New Series. IV: Religious and Theological Studies (SFSHJ 81)*, Atlanta, Ga 1993.
- Mateos, J. – Camacho, F., *El evangelio de Marcos*, Córdoba 2000.
- Matsumori, N., *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.
- McCane, Byron R., *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, TPI-Continuum, Harrisburg-Londres-Nueva York 2003.
- McCruden, K. B., “Judgment and Life for the Lord: Occasion and Theology of Romans 14,1–15,13”, *Biblica* 86 (2005).
- Meeks, W., “The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972).
- Meeks, W., *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988.
- Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella 1998.
- Metzger, B. M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Michel, O., *Der Brief an die Römer (KEK 4)*, 4. Aufl., Gotinga 1966.
- Mimouni, S. C., *Le Judéo-christianisme ancien: essais historiques*, Cerf, París 1998).
- Mimouni, S. C., *Les fragments évangéliques judéo-chrétiens “apocryphisés”: recherches et perspectives*, Gabalda, París 2006.
- Miquel, E., “Del movimiento de Jesús al grupo de Q. Un estudio sobre la localización social de la moral”, en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006.
- Mitchell, M. M. – Young, F. M. (eds.), *Origins to Constantine (Cambridge History of Christianity, vol. I)*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Mödritzer, H., *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums*, NTOA 28, Friburgo-

- Gotinga 1994.
- Montgomery, Martin, “Langue”, en Tim O’Sullivan et al., *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, Routledge, Londres-Nueva York 1994
- Moo, D., *The Epistle to the Romans (NICNT)*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 1996.
- Morales Padrón, F., *Teoría y leyes de la conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid 1979.
- Moxnes, H. (ed.), *Constructing Early Christian families. Families as Social Reality and Metaphor*, Routledge, Londres 1997.
- Moxnes, H., “The Historical Jesus: From Master narrative to Cultural Context”, *Biblical Theology Bulletin* 28 (1999).
- Moxnes, H., *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2005.
- Mühlmann, W. E., *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Studien zur Soziologie der Revolution* 1, Berlín 1961.
- Mullen, R. L., *The expansion of Christianity: a gazetteer of its first three centuries*, Brill, Leiden 2004.
- Müller, B. Buttler, *Women, Death and Mourning in the Ancient Eastern Mediterranean World (Dissertation of University of Michigan, 1994)*, UMI, Ann Arbor, Mi 2004.
- Murillo Rubiera, F., *América y la dignidad del hombre. Los Derechos del Hombre en la Filosofía de la Historia de América*, Editorial Mapfre, Madrid.
- Murphy-O’Connor, J., *St Paul’s Corinth: Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville 2002.
- Myllykoski, Matti, “What happened to the Body of Jesus”, en Ismo Dunderberg – Christopher Tuckett – Kary Sireny (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Brill, Leiden 2002.
- Namer, G., *Mémoire et société*, Méridiens Klincksieck, 1987.
- Nanos, M., *The Mystery of Romans*, Fortress, Mineápolis 1996.
- Neirynck, F., “John and the Synoptics: The Empty Tomb Stories”, *NTS* 30 (1984).
- Neufeld, D., “Eating, Ecstasy, and Exorcism (Mark 3:21)”, *BTB* 26, n. 4

(1996).

Neyrey, J. H., "Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents", *Semeia* 35 (1986).

Neyrey, J. H., "Despising the Shame of the Cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative", *Semeia* 69 (1996).

Neyrey, J. H. – Rohrbaugh, Richard L., "He Must Increase, I Must Decrease", *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001).

Neyrey, J. H., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígame, Salamanca 2005.

Nickelsburg, G. W. E., "The Genre and Function of the Markan Passion Narrative", *HTR* 73 (1980).

Nickelsburg, G. W. E., *Ancient Judaism and Christian origins: diversity, continuity, and transformation*, Fortress Press, Mineápolis 2003.

Nodet, E. – Taylor, J., *Essai sur les origines du christianisme: une secte éclatée*, Cerf, París 1998.

Nowak, Kurt, *Schleiermacher und die Frühromantik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1986.

Nutkowicz, Hélène, *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations*, Cerf, París 2006.

O'Neil, J., *Paul Letter to the Romans*, Harmondsworth, Penguin 1975.

Oakman, D. E. – Hanson, K. C., *Palestine in the time of Jesus: social structures and social conflicts*, Fortress, Mineápolis 1998.

Okland, J., *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, T&T Clark, Edimburgo 2004.

Olick, J. K. – Robbins, J., "Social Memory Studies: from 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology* 24 (1998).

Olick, J. K., "Products, Processes and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory", *BTB* 36: 1 (2006).

Olsson, B. – Zetterholm, M. (eds.), *The ancient synagogue: from its origins until 200 C.E.*, Almqvist and Wiksell, Estocolmo 2003.

Olyan, S. M., *Biblical Mourning Ritual and Social Dimensions*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Orbe, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Editrice Pontificia, Roma – Sígueme, Salamanca 1988.

- Ortkemper, F.-J., *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Röm 12-13* (NTA.NS 14), Münster 1980.
- Osiek, C. – Balch, D. L., *Families in the New Testament World*, Louisville 1997.
- Osiek, C. – MacDonald, M. Y., *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007.
- Osuna, A., “El tratado de ‘Las doce dudas’ como testamento doctrinal de Bartolomé de las Casas”, *Ciencia Tomista* 102 (1975).
- Parker, D. C., *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Patterson, R., “Settlement, City and Elite in Samnium and Lycia”, en A. Wallace-Handrill (ed.), *City and Country in the Ancient World*, Routledge, Londres-Nueva York 1991.
- Pauck, Wilhelm, “Schleiermacher’s Conception of History and Church History”, en W. Pauck, *From Luther to Tillich*, Harper, San Francisco 1984.
- Paulsen, J., *Sozialgeschichtliche Auslegung des Neuen Testaments. Breifeit aus dem Kerke idealistischer Auslegungen, offenbaren neutestamentliche Texte durch die sozialgeschichtliche Exegese wieder ihre ursprüngliche Kraft und Bedeutung*, *Junge Kirche* 54, 1993.
- Peabody, D. B., *Mark as Composer*, Mercer University Press, Macon 1987.
- Pérez Pérez, J. A., “Percepción y categorización del contexto social”, en J. Mayor – J. L. Pinillos (coords.), *Creencias, actitudes y valores. Tratado de psicología general*, Alhambra, Madrid 1989.
- Pesch, R., *Il vangelo di Marco*, I, Paideia, Brescia 1977.
- Pilch, J. J., *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Mineápolis 1989.
- Pilch, J. J., *Introducing the Cultural Context of the New Testament*, *Hear the Word*, vol. 2, Paulist Press, Nueva York-Mahwah 1991.
- Pilch, J. J., “Sickness and Healing in Luke-Acts”, en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody 1991.
- Pilch, J. J. – Malina, B. J. (eds.), *Biblical Social Values and their Meaning*, Hendrickson, Peabody, Ma. 1993.
- Pilch, J. J., “Altered Stated of Consciousness: A ‘Kitbashed’ Model”,

- Biblical Theology Bulletin 26 (1996).
- Pilch, J. J., "Steadfast Love", en J. Pilch – B. Malina (eds.), Handbook of Biblical Social Values, Hendrickson, Peabody, Ma. 1998.
- Pilch, J. J., The Cultural Dictionary of the Bible, The Liturgical Press, Collegeville 1999.
- Pilch, John J. (ed.), Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina, Biblical Interpretation Series 53, Brill, Leiden 2001.
- Pina-Cabral, João de, "The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View", Current Anthropology 30 (1989).
- Pinto, L. di, "Abramo e lo straniero (Genesi 18,1-16).1. Un'introduzione all'ospitalità", Rassegna di Teologia 38 (1997).
- Pinto, L. di, "Abramo e lo straniero (Genesi 18,1-16). 2. L'ospitalità celebrata", Rassegna di Teología 38 (1997).
- Piñero, A., "Testamento de Salomón", en A. Díez Macho (ed.), Apócrifos del Antiguo Testamento V, Cristiandad, Madrid 1987.
- Pitta, A., "I forti e i debili nella comunità di Roma (Rom 14,1–15,13)", RivBib 50 (2002).
- Plickert, Gabriele, et al., "It's Not Who You Know, It's How You Know Them: Who Exchanges What With Whom", en Talja Blokland y Mike Savage (eds.), Social Capital on the Ground, Blackwell, Oxford 2005.
- Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia II), Gredos, Madrid 1986.
- Pomeroy, Sarah, Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Prabhu, G. M. S, The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: an Enquiry into the Tradition History of Mt. 1-2, Analecta 63, Biblical Institute Press, Roma 1976.
- Privitera, S., "Principios morales tradicionales, VII. La epiqueya", en F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (eds.), Nuevo diccionario de teología moral, Ed. Paulinas, Madrid 1992.
- Pryke, E. J., Redactional Style in the Gospel of Mark, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Putnam, Robert D., The Prosperous Community: Social Capital and Public Life", The American Prospect 4 (1993).

- Pyszczyński, Tom – Greenberg, Jeff – Solomon, Sheldon, “A Dual-Process Model of Defense Against and Unconscious Death-Related Thoughts: An Extension of Terror Management Theory”, *Psychological Review* 4 (1999).
- Queralto Moreno, R.-J., *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla - CSIC - Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1976.
- Rahner, Karl, “Why and How Can We Venerate the Saints?”, en *Theological Investigations*, vol. VIII, trad. de D. Bourke, Darton, Longman and Todd, Londres-Nueva York 1971.
- Räsänen, H., *The ‘Messianic Secret’ in Mark’s Gospel*, T&T Clark, Edimburgo 1990.
- Rajak, T., *The Jewish dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and social interaction*, Brill, Leiden 2001.
- Ramos, D., *Genocidio y conquista: viejos mitos que siguen en pie*, Real Academia de la Historia, Madrid 1998.
- Rawson, B. – Weaber, P. (eds.), *The roman family: Status, sentiment, space*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Reasoner, M., *The Strong and the Weak. Romans 14,1–15,13 in Context (SNTSMS 103)*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Reed, J. L., “Population Numbers in Galilee: Urbanization and Economics”, en J. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Reexamination of the Evidence*, Trinity Press International, Harrisburg, 2000.
- Reed, J. L., *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme Salamanca 2005.
- Reiss, Albert J., Jr., “The Social Integration of Queers and Peers”, *Social Problems* 9 (1961), 102-120.
- Rendtorff, R., *Canon and Theology. A Story and A Programme*, Filadelfia 1990.
- Rivas Rebaque, F., “Modelos eclesiales en la historia de la Iglesia antigua (siglos I-IV)”, *XX Siglos* 51 (2002).
- Rivas Rebaque, F., “El proceso pedagógico de la imitación (mi,mhsij) en Ignacio de Antioquía”, *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005).
- Rivas Rebaque, F., *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de*

- Cesarea, BAC, Madrid 2005.
- Rivas Rebaque, F., “La limosna en el ‘Pastor de Hermas’”, en F. Rivas Rebaque – R. M^a Sanz de Diego (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2005.
- Rivas Rebaque, F., “La pedagogía en los códigos domésticos de la primera Carta de Clemente a los Corintios”, en E. Estévez – F. Millán (eds.), *Soli Deo gloria*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006.
- Rivas Rebaque, F., “La praxis caritativa como ternura en acción. La limosna en la Didajé”, en N. Martínez-Gayol (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Desclée de Brouwer-Universidad Pontificia de Comillas, Bilbao-Madrid 2006.
- Rivas Rebaque, F., “La usura en la Homilía XIVB de Basilio de Cesarea. Lectura socio-antropológica”, en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *Hijos de Mercurio. Banqueros, prestamistas, usureros y transacciones comerciales en el mundo mediterráneo*, Clásica & Charta Antiqua, Madrid y Málaga 2006.
- Rivas Rebaque, F., “Los profetas (y maestros) en la Didajé: cuadros sociales de la memoria de los orígenes cristianos”, en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006.
- Rivas Rebaque, F., “Los obispos como cuadros sociales dominantes de la memoria cristiana en Ignacio de Antioquía”, *XX Siglos* 56 (2006).
- Robinson, J. – Hoffmann, P. – Kloppenborg, J. S. (eds.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Peeters, Lovaina 2000.
- Rogers, S. C., “Female Forms of Power and the Myth of Male dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society”, *American Ethnologist* 2 (1975), 727-756.
- Rogers, S. C., “Gender in Southwestern France: The Myth of Male Dominance Revisited”, *Anthropology* 9 (1985), 65-86.
- Rohrbaugh, R., *The Biblical Interpreter. An Agrarian Bible in an Industrial Age*, Fortress, Filadelfia 1978.
- Rohrbaugh, R., “Models and Muddles. Discussions of the Social Facets Seminar”, *Forum* 3 (1987).

- Rothaus, R., *Corinth, the first city of Greece: an urban history of late antique cult and religion*, Brill, Leiden 2000.
- Rousseau, J. J. – Arav, R., *Jesus and His World. An Archeological and Cultural Dictionary*, Mineápolis 1995.
- Rowland, Ch., *Christian origins: an account of the setting and character of the most important messianic sect of Judaism*, SPCK, Londres 2002 (primera edición de 1985).
- Rowlandson, J. (ed.), *Women and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Runesson, A., *The origins of the synagogue: a socio-historical study*, Almqvist and Wiksell, Estocolmo 2001.
- Safrai, S. – Stern, M., *The Jewish People in the First Century (CRINT. Section One. Vol. II)*, Fortress, Filadelfia 1976.
- Salzman y Halloran “Culture, Meaning, Self-esteem and the Reconstruction of the Cultural WorldView”, en J. Greenberg, S. L. Koole y T. Pyszczynski (eds.), *Handobook of Experimental ExistentialPsychology*, Guilford Press, Nueva York 2004.
- Samain, É., “La notion de VARCH dans l’oeuvre lucanienne”, en *L’Evangile de Luc. Mémorial L. Cerfaux, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum*, Peeters, Lovaina 1973.
- Sanders, J. T., *Charisma, converts, competitors: societal factors in the success of early Christianity*, SCM, Londres 2000.
- Sanders, James A., “From Isaiah 61 to Luke 4”, en Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism, and Other Graeco-Roman Cults*, Brill, Leiden 1975.
- Santos Otero, E. de, *Evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1996.
- Sauer, J., “Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht”, *ZNW* 76 (1985).
- Scannone, J. C., “¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina”, *Stromata* 48 (1992).
- Schenke, L., *Le tombeau vide et l’annonce de la Résurrection*, Cerf, París 1970.
- Schenke, L., *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, KBW, Stuttgart 1974.

- Schersten LaHurd, Carol, "Re-viewing Luke 15 with Arab Christian Women", en Amy-Jill Levine, *A Feminist Companion to Luke*, FCNT 3, Sheffield Academic Press, Londres-Nueva York 2002.
- Schiffmann, L. H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, The Jewish Publication Society, Filadelfia-Jerusalén 1994.
- Schleiermacher, Friedrich, *The Life of Jesus*, ed. de J. C. Verheyden, Fortress, Filadelfia 1975.
- Schluchter, W. "Einleitung: Max Webers Analyse des antiken Christentums. Grundzüge eines unvollendeten Projekts", en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Francfort 1985.
- Schmeichel, Brandon J. – Martens, Andy, "Self-Affirmation and Mortality Salience: Affirming Values Reduces World-View Defence and Death-Thought Accessibility", *Personality and Social Psychology Bulletin* (2005).
- Schmidt, Karl L., *The Place of the Gospels in the General History of Literature*, Introducción de John Riches, University of South Carolina Press, 2002.
- Schmithals, W., *Der Römerbrief als historisches Problem* (SNT 9), Gütersloh 1975.
- Schneider, Jane, "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies", *Ethnology* 10 (1971).
- Schneider, N., *Die "Schwachen" in der christlichen Gemeinde Roms. Eine historisch-exegetische Untersuchung zu Röm 14,1–15,13*, Diss. Wuppertal 1989.
- Schoeck, H., "Kultur", *Soziologisches Wörterbuch*, Friburgo/Br.-Viena 1974.
- Schowalter, D. N. – Friesen, S. J. (eds.), *Urban religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*, Harvard Divinity School, Cambridge, Mass. 2005.
- Schrage, W., *Die Christen und der Staat nach dem NT*, Gütersloh 1971.
- Schreiber, Stefan, "Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13", en Ulrich Busse (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für die Theologie und Kirche* (QD 215), Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2005.

- Schreiner, Th., Romans (BECNT), Baker, Grand Rapids, Mi 1998.
- Schröder, Markus, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums, BHT 96, Mohr, Tübinga 1996.
- Schüssler-Fiorenza, E., En memoria de ella, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
- Schwager, R., “Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten. Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus”, Zeitschrift für Katholische Theologie 101 (1979).
- Schweizer, E., Il vangelo secondo Marco, Paideia, Brescia 1971.
- Sciama, Lidia D., “Honor and Shame in Mediterranean Anthropology”, en A Venetian Island: Environment, History and Change in Burano, New Directions in Anthropology 8, Berghahn, Nueva York-Oxford 2003.
- Scroggs, R., “The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement”, en Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, vol. 2, FS M. Smith, Leiden 1975.
- Setzer, C., Jewish Responses to Early Christians. History and Polemics, 30-150 C.E., Fortress Press, Mineápolis 1994.
- Simonis, W., Der gefangene Paulus. Die Entstehung des sogenannten Römerbriefs und anderer urchristlicher Schriften in Rom, Francfort 1990.
- Ska, J.-L., Abrahán y sus huéspedes. El patriarca y los creyentes en el Dios único, Verbo Divino, Estella 2004.
- Skeat, T. C., “Irenaeus and the Four-Gospel Canon”, NT 34 (1992).
- Skeat, T. C., “The Origin of the Christian Codex”, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 102 (1994).
- Skeat, T. C., “The Oldest Manuscript of the Four Gospels”, NTSt 43 (1997).
- Smith, Jonathan Z., “The Social Description of Early Christianity”, Religious Studies Review 1 (1975).
- Smith, Moody, “When Did the Gospels Become Scripture?”, JBL 119 (2000).
- Smith, S., The Statue of Idri-mi, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara 1, Londres 1949.
- Smith, Sandra Susan, ““Don’t put my name on it’: Social Capital Activation and Job-Finding Assistance among the Black Urban Poor”,

- American Journal of Sociology 111 (2005).
- Soards, Marion L., “La cuestión de un relato premarcano de la pasión”, en R. Brown, La muerte del Mesías, II, Verbo Divino, Estella 2006.
- Sokolowski, F., Lois sacrées de l’Asie Mineure, E. de Boccard, Paris 1955.
- Spence, S., Parting of the Ways. The Roman Church as a Case Study (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 5), Peeters, Lovaina-Dudley, Ma 2004.
- Stanton, G., “The Fourfold Gospel”, NT 43 (1977).
- Steck, O. H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1967.
- Stegemann, E. W. – Stegemann, W., Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo, Verbo Divino, Estella 2001.
- Stegemann, W. – Malina, B. J. – Theissen, G. (eds.), The Social Setting of Jesus and the Gospels, Fortress Press, Mineápolis 2002.
- Stewart, Frank Henderson, Honor, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Stowers, S. K., “Social Status, Public speaking and private teaching: the circumstances of Paul’s preaching authority”, Novum Testamentum 26 (1984).
- Strack, H. – Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Múnich 1926.
- Strecker, Ch., Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, FRLANT 185, Göttingen 1999.
- Strobel, A., “Furcht, wem Furcht gebührt. Zum profangriechischen Hintergrund von Röm 13,7”, ZNW 47 (1964).
- Sundberg, A. C. Jr., “Reexamining the Formation of the Old Testament Canon”, Interpretation 42 (1988).
- Suryani, L. K. – Jensen, G. D., Trance and Possession in Bali. A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder, and Suicide, Oxford University Press, Oxford-Singapur-Nueva York 1995
- Szemerényi, O., “Studies in the kinship terminology of the indo-

- European languages, with especial references to Indian, Iranian, Greek and Latin”, en AA. VV., *Varia* 1977: Acta Iranica Troisieme Serie, Volume VII, Teherán-Lieja 1997.
- Tagawa, K., *Miracles et Evangile*, Press Universitaires de France, París 1966.
- Tajfel, H., *Grupos humanos y categorías sociales*, Herder, Barcelona 1984.
- Tellbe, M., *Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians* (CB.NTS 34), Almqvist & Wiksell International, Estocolmo 2001.
- Theissen, G., “Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums”, *NZSTh* 16 (1974).
- Theissen, G., “Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen. Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums”, *Kairos* 17 (1975).
- Theissen, Gerd, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Fortress, Filadelfia 1978.
- Theissen, G., “Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum”, *ZThK* 70 (1973) 245-271 = *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga 1979.
- Theissen, Gerd, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Fortress, Filadelfia 1982.
- Theissen, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Clark, Edimburgo 1983.
- Theissen, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.
- Theissen, G., “Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung”, en G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 29, Tübinga 1989.
- Theissen, G., *Social Reality and Early Christians. Theology, Ethics and the World of the New Testament*, Mineápolis 1992.
- Theissen, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997.
- Theissen, G., *The religion of the earliest churches: creating a symbolic world*, Fortress Press, Mineápolis 1999.

- Theissen, G. – Merz, A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.
- Theissen, G., “Jesus –der Prophet einer millenaristischen Bewegung? Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einer sozialanthropologischen Deutung der Jesusbewegung”, *EvTh* 59 (1999).
- Theissen, G., *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Verbo Divino, Estella 2002.
- Theissen, G., *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002.
- Theissen, G., *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.
- Theissen, G., “Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom”, en E.-M. Becker – P. Pilhofer, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187)*, Mohr Siebeck, Tübinga 2005.
- Theissen, G., *Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikt im frühen Urchristentum*, *Theologie und Gegenwart* 48, 2005.
- Thiselton, A. C., *The first epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.
- Tillessé, G. M. de, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Cerf, París 1968.
- Tobin, Th. H., *Paul's Rhetoric in Its Contexts. The Argument of Romans*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 2004
- Toorn, K. van der, *From the Cradle to the Grave. The Role of Religion in the life of Israelite and Babylonian Women*, T & T Clark, Sheffield 1994.
- Torrallba, F., “No olvidéis la hospitalidad” (Heb 13,2). Una exploración teológica, PPC, Madrid 2004.
- Torrey, C., *The Lives of the Prophets: Greek text and Translation*, Society of Biblical Literature and Exegesis, Filadelfia 1946.
- Trebilco, P. R., *The early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Mohr Siebeck, Tübinga 2004.
- Trebolle Barrera, J., “El relato de la huida y regreso de Egipto (Mt 2,13-15^a.19-21). Estructura y composición literaria”, en A. de la Fuente Adánez y D. Muñoz León (eds.), *Christus natus. Al Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias en su LXXV aniversario*, *Estudios Bíblicos* 50, Madrid 1992.

- Triandis, H. C., *Individualism and Collectivism*, Boulder, Oxford 1995.
- Triandis, H. C., "Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism", en Richard A. Dienstbier et al. (eds.), *Nebraska Symposium on Motivation* 1989, University of Nebraska Press, Lincoln 1990.
- Trobisch, D., *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, NOTOA 31, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.
- Trobisch, D., *Die Entstehung des Paulusbriefsammlung: Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik*, Trinity, Harrisburg, Pa 2000.
- Tuckett, C. M., "Scripture in Q", en C. M. Tuckett (ed.), *The Scriptures and the Gospels*, University Press, Louisville 1997.
- Tuckett, C. M., *Q and the History of Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, Ma. 1996.
- Tudela, J. A., "La cuestión del otro en Bartolomé de las Casas", en Facultad de Teología San Vicente Ferrer, *Ética y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América. Actas del VII Simposio de Teología Histórica* (28-30 abril 1992), Valencia 1993.
- Turner, V., *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt-New York 1989.
- Twelftree, G. H., *Jesus the Exorcist*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1993.
- Taylor, J. E., *Christian and the Holy Places. The Myth of Jewish Christian Origins*, Clarendon, Oxford 1993.
- Taylor, J. E., "Golgotha: A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus Crucifixion and Burial", *NTS* 44 (1998).
- Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Eerdmans-Brill, Grand Rapids-Leiden 1999.
- Ulrich, E., "The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT", *CBQ* 65 (2003).
- Unnik, W. C. van, "Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3-4", en E. E. Ellis – E. Grässer (eds.), *Jesus und Paulus. FS W.G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1975.
- Vaage, L. E. (ed.), *Religious rivalries in the early Roman Empire and the rise of Christianity*, Canadian Corporation for Studies in Religion/Corporation Canadienne des Sciences Religieuses by Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2006.

- Vaage, L. E., "Jewish Scripture, Q and the Historical Jesus. A Cynic way with the Word?", en A. Lindeman (ed.), *The Saying Source Q and the Historical Jesus*, University Press, Lovaina 2001.
- Valdeón Baroque, J. (ed.), *Visión del reinado de Isabel la Católica. Desde los cronistas coetáneos hasta el presente*, Ámbito - Instituto Universitario de Historia Simancas, Valladolid 2004.
- Van Seters, J., *The Life of Moses. The Jahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kok Pharos, Kampen 1994.
- Vattimo, G., *Creer que se cree*, Barcelona 1996.
- Verdoodt, Albert, "L'étude de la Bible d'après l'exégète-sociologue J. H. Elliott", *Recherches Sociologiques* 32 (2001).
- Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Éditions du Seuil, París 1983.
- Vogel, C. – Dassmann, E. – Saxer, V., "Penitencia", en *Institutum Patristicum Augustinianum, Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, II, Sígueme, Salamanca 1992.
- Vogt, H. J., "Die Geltung des Alten Testaments bei Irenäus von Lyon", *Theologische Quartalschrift* 160 (1980).
- Vollenweider, S., "Aussergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese", *EvTh* 65 (2005).
- Vouga, F., *Los primeros pasos del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2001 (original francés de 1994).
- Wallace-Hadrill, A. – Rich, J. (eds.), *City and Country in the Ancient World*, Routledge, Londres 1991.
- Walsh, R. N., *The Spirit of Shamanism*, Mandala HarperCollins, Los Angeles 1990.
- Wedderburn, A. J. M., *A history of the first Christians*, T&T Clark International, Londres 2004.
- Wengst, K., *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, Chr. Kaiser, München 1986.
- White, L. M., *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso en cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007.
- White, L. M., *The social origins of Christian architecture. Building God's houses in the Roman world: architectural adaptation among*

- pagans, Jews, and Christians, Trinity Press International, Valley Forge, Pa. 1996-1997.
- Whitehouse, H., *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford 2000.
- Wikan, Unni, "Shame and Honour: A Contestable Pair", *Man* 19 (1984).
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer. 1. Teil: Röm 1-5 (EKK VI 1)*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1978.
- Wilson, S. G., "Gentile Judaizers", *NTS* 38 (1992).
- Wilson, W. T., *Love without Pretense. Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature (WUNT II 46)*, Mohr, Tübinga 1991.
- Winkelman, M., *Shamanism. The Neural Ecology of Consciousness and Healing*, Begin and Garvey, Westport, Conn., 2000.
- Winter, B. W., "Roman Law and Society in Romans 12-15", en P. Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Paternoster Press-Baker Academia, Carlisle-Grand Rapids 2002.
- Winter, B. W., *Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- Wire, Antoinette Clark, *Holy Lives, Holy Deaths. A Close Hearing of Early Jewish Storytellers*, Society Biblical Literature, Atlanta 2002.
- Witherington, B. – Hyatt, D., *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2004.
- Yabro Collins, A., "Mysteries in the Gospel of Mark", en D. Hellholm – H. Moxnes – T. Karlsen Seim (eds.), *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity. Positions and Strategies*, Scandinavian University Press, Oslo 1995.
- Yamasaki, Gary, "Point of View in a Gospel Story: What Difference Does It Make? Luke 19,1-10 as a Test Case", *JBL* 125 (2006).
- Yinger, K. L., "Romans 12:14-21 and Nonretaliation in Second Temple Judaism: Addressing Persecution within the Community", *CBQ* 60 (1998).
- Zahn, Th., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 vols., Deichert, Erlangen 1888-1892.
- Zahn, Th., *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, A. Deichert, Leipzig 1904.
- Zanker, P., *Pompeii, Public and Private Life*, Harvard University Press,

Londres 1998 (original alemán de 1995).

Zerbe, G., “Paul’s Ethic of Nonretaliation and Peace”, en W. M. Swartlez (ed.), *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, Westminster-Louisville 1992.

Zetterholm, M., *The formation of Christianity in Antioch: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*, Routledge, Londres 2003.

Zsifkovits, V., *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung* (WBTh), Viena 1964.

Zwickel, W. (ed.) *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger*, OBO 123, Universität Verlag -Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo-Gotinga 1993.

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Traducción de los artículos escritos originalmente en inglés y alemán: José Pérez Escobar.
Diseño de cubierta: Francesc Sala.

© Editorial Verbo Divino, 2008
© De la presente edición: Verbo Divino 2010

Digitalizado por Publicaciones y Contenidos Digitales S.L. – Grupo Ulzama
1ª edición e-book 2010, basada en 1ª edición impresa ISBN 978-84-8169-771-1

ISBN EPUB: 978-84-7151-600-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo la excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir o utilizar algún fragmento de esta obra.

[Portadilla](#)

[Fotografía](#)

[Autores](#)

[Introducción](#)

[Rafale Aguirre: Semblanza personal](#)

[Bibliografía de Rafael Aguirre](#)

[Parte 1](#)

[Exégesis socio-histórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural](#)

[Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del diálogo](#)

[La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método](#)

[Capítulo 4 Parte 1](#)

[Parte 2](#)

[Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús](#)

[La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica](#)

[Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q](#)

[Casa, curación y discipulado en Marcos](#)

[Pablo y las dificultades de los seguidores de Cristo en la ciudad de Roma1](#)

[La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo](#)

[Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba](#)

[Mujeres, honor y contexto en la antigüedad mediterránea](#)

[Modelos de hospitalidad en la primera Carta de Clemente a los Corintios](#)

[Parte 3](#)

[Los comienzos o 'APXAI del Nuevo Testamento y de la biografía de Jesús](#)

[La Biblia y la dignidad de los indios del Nuevo Mundo. O cuando la teología ilumina la política de una época](#)

[De Oriente a Occidente: la importancia hermenéutica del factor cultural visto en el ejemplo del matrimonio y el divorcio](#)

[Bibliografía general](#)

[Créditos](#)